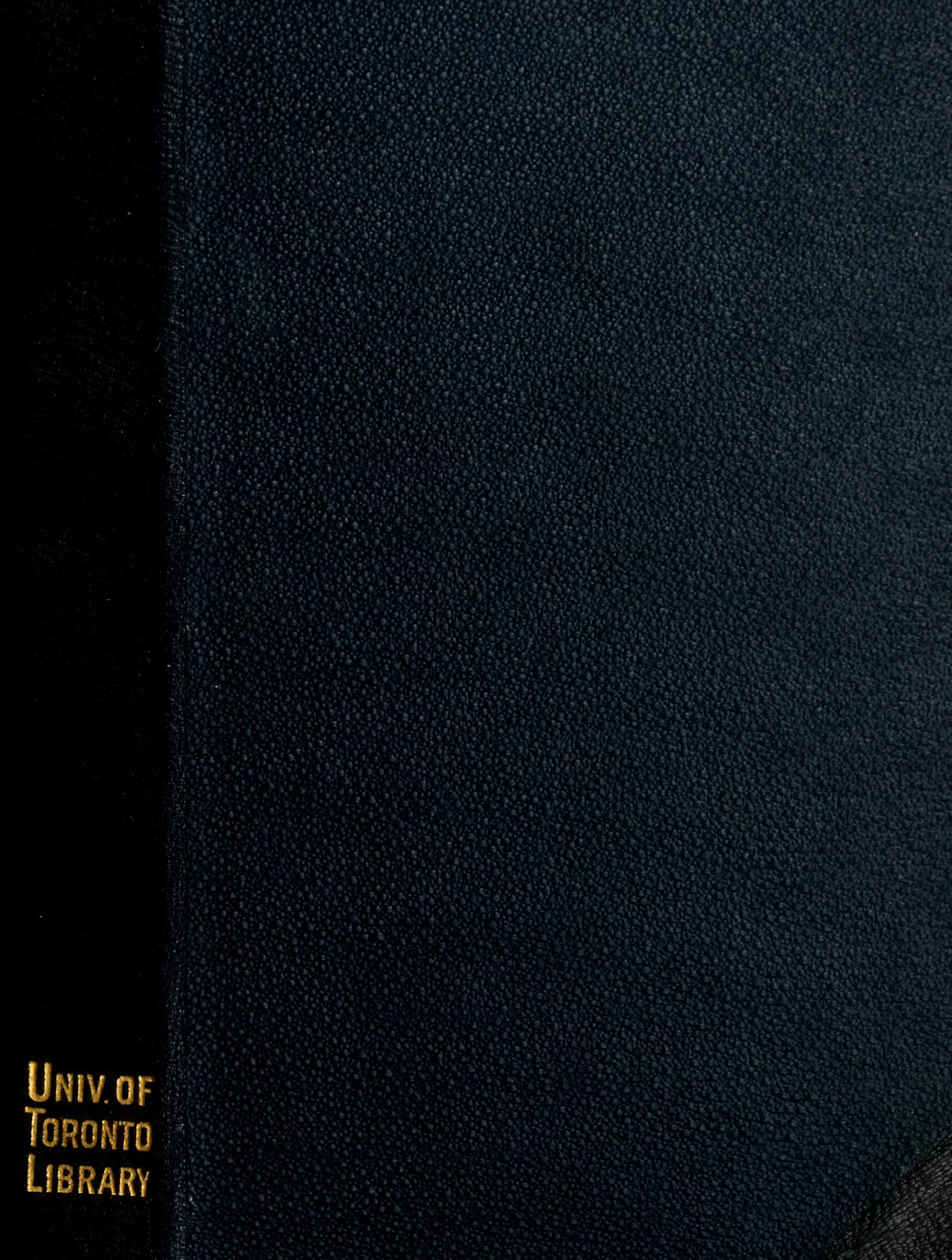
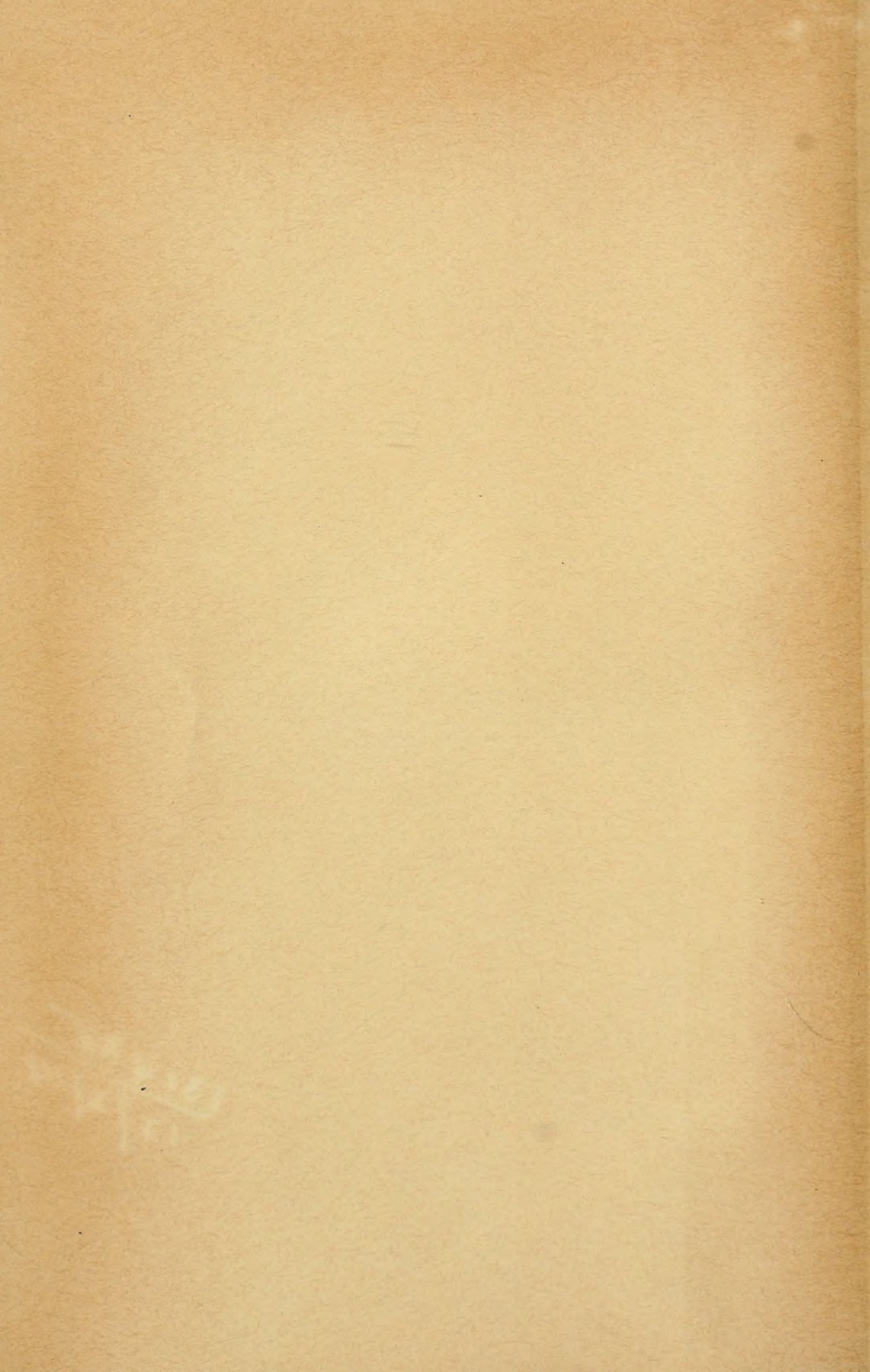




REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

LXIV

(JUILLET A DÉCEMBRE 1907)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1907

IV

L'ORDRE DES SCIENCES

Un vaisseau qui navigue dans la brume donne une image assez suggestive de ce qu'était la vie de l'homme avant l'ère scientifique; que le ciel s'éclaircisse, le sillage, les promontoires, les phares, les astres deviennent visibles; la navigation prend un caractère nouveau, représentant plutôt la vie de l'homme du XX[e] siècle dans les pays civilisés.

Il est très difficile de comparer un animal ou un homme à quelque chose qui n'est pas vivant. Ces sortes de comparaisons sont incomplètes et dangereuses; on est ordinairement amené à modifier volontairement certaines particularités pour les rendre utilisables. Le parallèle entre une barque et un organisme pensant ne présente pas le même inconvénient, parce que, dans la barque qui navigue, il y a des hommes et qui pensent. Aussi la barque, contenant des hommes, est-elle quelque chose de plus complexe que l'homme, puisque l'activité de la barque provient des activités coordonnées de plusieurs instruments conduits par plusieurs hommes. Mais si cette activité est plus complexe dans ses moyens, elle est plus simple dans son résultat total, car la seule chose intéressante pour la barque est le chemin qu'elle parcourt, tandis que les opérations humaines peuvent être envisagées à une infinité de points de vue. Si donc on se préoccupe seulement du résultat, le bateau est beaucoup plus simple que l'homme, quoiqu'on ait pu dire avec raison que le paquebot est, de nos jours, le plus merveilleux résumé des conquêtes de la science et de l'industrie. Ainsi, il pourra être instructif de comparer, non pas l'homme et le paquebot, mais la *vie* de l'homme et la *route* du vaisseau.

I. — Comparaisons; Journal de bord et Point observé.

La position du bateau envisagé à un moment donné dépend de toute la route qu'il a parcourue jusqu'à ce moment et des condi-

tions réalisées autour de lui au moment considéré. Un instant après, il a changé de position; nous disons qu'il a marché, mais, en réalité, nous savons pertinemment qu'il n'a pas marché tout seul; son déplacement, ses changements de situation et de direction ne dépendent uniquement ni de lui ni du milieu, mais des relations établies entre lui et le milieu. Ses organes moteurs ne sont moteurs que par leur action sur le milieu ambiant et par la réaction du milieu. Sans la résistance de l'eau, l'hélice ne serait pas propulsive, le gouvernail ne gouvernerait pas. Le bateau est en outre soumis au courant qui, indépendamment de sa *volonté*, l'entraîne comme un bouchon; le vent et d'autres facteurs indépendants de sa *volonté* lui donnent de la *dérive*. Il faut tenir compte de tous ces éléments pour connaître la route du bateau à chaque instant. Ces éléments sont de deux catégories, nous venons de le voir : il y a d'abord ceux qui résultent du mécanisme propulseur et du gouvernail, et dans lesquels le *libre arbitre* du vaisseau entre en jeu; les autres (courant, dérive) sont des agents vis-à-vis desquels le bateau joue un rôle passif et auxquels il ne peut apporter *volontairement* aucune correction immédiate.

La route suivie par le bateau est la somme, l'intégrale de tous ces déplacements élémentaires, qui dépendent à chaque instant de tant de facteurs actuels. Connaissant le point de départ d'un voyage nautique, il faudra mesurer, instant par instant, toutes les variations de vitesse, de direction, de courant, de dérive, pour deviner le point où se trouvera le vaisseau à un moment ultérieur. Cette connaissance étant du plus haut intérêt pour les hommes qui habitent le navire, ils ont pris l'habitude de tout noter aussi consciencieusement que possible, sur ce qu'on appelle le *journal de bord*.

Si le journal de bord était parfait, il suffirait à donner avec exactitude à chaque instant la situation d'un paquebot dont on aurait connu le point de départ et la direction initiale. En fait, sur certaines routes océaniques très fréquentées, on connaît suffisamment les courants établis pour pouvoir faire à chaque instant un *point estimé* qui ne manque pas de précision. Il n'est pas rare qu'un paquebot parti du Havre arrive à New-York sans avoir vu le soleil, et c'est là l'une des choses les plus admirables qu'on puisse signaler dans notre siècle fertile en merveilles. L'ingénieux Ulysse refuse-

rait de le croire si on le lui racontait. Une chose mouvante, sur un océan mobile, possède à chaque instant, *à son intérieur*, des données suffisant à déterminer sa position.

Il est vrai qu'Ulysse ne connaissait pas la boussole. Il ne pouvait se douter qu'une propriété naturelle de certaines substances métalliques donnerait naissance à un appareil indiquant, sur un bouchon ballotté par l'océan, la direction du pôle. C'est là le symbole des plus profondes découvertes scientifiques : trouver quelque chose de constant, d'invariable au milieu de ce qui change sans cesse, hommes et choses! Car aujourd'hui nous savons que tout évolue, les êtres et les objets, et les rapports d'un être avec les objets ambiants peuvent être comparés légitimement aux relations d'un bateau mobile avec un océan déchaîné.

Il y a donc, à bord des bateaux faisant le long cours, une boussole, un compas, qui indique sans cesse la direction du pôle [1]. Que le navire tourne sur lui-même, cela ne change rien à l'indication de la boussole. Cette direction constante, indépendante des contingences, nous donne un premier modèle des particularités qui ont, chez les êtres vivants, un caractère absolu. On pourrait croire, en effet, au premier abord que l'aiguille mystérieuse transporte avec elle une faculté surnaturelle qui lui permet de savoir toujours où est le pôle. Il n'en est rien; la boussole est simplement un indicateur de la nature du champ magnétique qu'elle traverse; son apparente attraction vers le pôle prouve seulement la régularité de la distribution du champ magnétique autour de la terre. Ce champ magnétique n'est pas modifié par les vagues; on sait s'arranger de manière qu'il ne le soit pas davantage par le bateau; de sorte que la boussole est soumise à l'action du milieu et indépendante de celle du bateau, au lieu d'appartenir au bateau et d'être indépendante du milieu comme on l'aurait cru d'abord. Dans tous les caractères *absolus* que nous rencontrerons chez les êtres vivants, nous aurons à faire une remarque analogue; malgré leur aspect de particularités indépendantes des contingences, *aucun* d'entre eux ne se manifestera chez les animaux sans le concours du milieu ambiant.

1. Sauf la déclinaison que l'on sait corriger par des tables.

*
* *

Grâce à la boussole, la navigation *à l'estime* prend un caractère de précision que ne pouvaient prévoir les Argonautes. Le chronomètre permet aussi au bateau de transporter avec lui des documents précieux qui, encore plus que la boussole, paraissent indépendants du milieu, mais qui ne le sont pas en réalité, comme le prouvent les variations auxquelles sont soumis, de la part de la température, les mieux compensés de ces instruments. Lorsque le ciel est découvert, un bateau muni de chronomètres et d'instruments mesureurs d'angles, est capable de déterminer à un moment donné sa position exacte par des observations précises, s'il possède ce précieux ouvrage, la *connaissance des temps*, dans lequel des calculateurs consciencieux ont accumulé les prévisions de la science astronomique. En mesurant, à un instant donné, la hauteur d'un astre connu au-dessus de l'horizon du lieu où il se trouve, le bateau acquiert une indication précise relativement à ce lieu. Tous les points du globe dans lesquels le plan horizontal fait, au moment considéré, un angle donné avec la direction d'un astre donné sont en effet répartis sur un cercle que l'on peut construire, mais qui est difficile à construire. En pratiquant la même opération pour deux astres connus, on a donc deux cercles dont l'intersection détermine le point où l'on se trouve. Cela serait scientifiquement possible, mais difficile.

Et voici précisément à quoi tend ce long préambule : Possédant le point estimé, on a de bien plus grandes facilités pour calculer le point exact mesuré astronomiquement par des hauteurs d'astres au-dessus de l'horizon. La méthode Lalande-Pagel et la méthode Marcq de Saint-Hilaire peuvent, à cet effet, être employées plus ou moins avantageusement suivant les cas. Sans entrer dans des détails fastidieux au sujet de ces méthodes que ne connaissent pas ceux qui se désintéressent des problèmes de la navigation, on peut donner une idée grossière de leur esprit, en substituant une question géographique à la question astronomique. Si, au lieu d'observer des astres, le navigateur se trouve brusquement en face de promontoires faciles à décrire, il cherchera dans les *instructions nautiques*, résumé de l'expérience des navigateurs passés, le dessin des silhouettes des promontoires du monde entier vus de la mer.

Il lui faudra pour cela des instructions très complètes; de plus il sera en danger de se tromper, car avec une légère variation dans la position d'où on les observe, deux silhouettes de points différents peuvent se ressembler beaucoup. Un bateau qui aurait fait route dans la brume pendant plusieurs jours, sans tenir de journal de bord, serait donc très embarrassé lorsque apparaîtrait une terre. Il n'en sera plus de même s'il a tenu compte à chaque instant de tous les éléments qui permettent de faire le point estimé; il saura à peu près où il est, et n'aura à hésiter qu'entre un petit nombre de points voisins. Ces points voisins seront connus de lui s'il a conduit sa route, grâce au point estimé, pour arriver vers des parages familiers. Et alors en prenant deux alignements connus, tel moulin par tel clocher d'une part, tel rocher par tel amer d'autre part, il saura, avec une précision *mathématique*, en quel endroit il se trouve.

Ainsi, le point estimé, résultant de la *routine* journalière, de la connaissance approchée du chemin tortueux effectué, *sera pour le bateau une aide puissante* dans la détermination, par de précises mesures d'angles, de l'endroit exact où il arrive. Bien entendu, comme il y a des causes d'erreur possibles dans le point estimé, comme ces erreurs peuvent même être considérables si un orage a affolé les boussoles ou si l'on a rencontré un courant inconnu, on n'emploiera le point estimé que sous bénéfice d'inventaire. Le point astronomique ou le point géographique donnant une certitude mathématique on n'hésitera pas à renoncer, s'il s'en éloigne trop, au bénéfice du point estimé. Avec des *points de repère* connus et de bonnes mesures d'angles, on sait exactement où l'on est. Le travail une fois effectué avec soin, on renoncera sans regret au point estimé résultant d'une routine journalière dans laquelle des causes d'erreur inconnues ont pu se glisser.

*
* *

L'emploi que j'ai fait intentionnellement du mot *routine* pour représenter les indications du journal de bord, montre immédiatement quelle application je veux tirer de cette parabole nautique dans la narration de l'histoire de l'humanité. Depuis le plus lointain de mes ancêtres jusqu'à moi, une lignée ininterrompue s'est déroulée, comparable à la marche tortueuse d'un bateau. Chacun des éléments successifs de cette lignée a acquis, pour son propre

compte, une expérience personnelle du milieu ambiant ou plutôt de ses relations avec ce milieu. Chacun de mes ancêtres a tenu dans sa mémoire son journal de bord, et en a transmis les indications sommaires à ses successeurs, tant par hérédité que par éducation, comme l'homme de quart laisse à celui qui le remplace des indications orales et des indications écrites sur la route qui a été suivie pendant son temps de corvée. Chacun de nous a donc en lui, tant par hérédité que par éducation, les éléments de la construction du *point estimé* de l'humanité. Ici il ne s'agit plus seulement de détermination géographique et de route à suivre; la question est plus complexe; il faut savoir ce qu'est l'homme par rapport à la nature, ce qu'est la vie de l'homme dans l'ensemble des phénomènes naturels auxquels ses ancêtres et lui même ont eu affaire.

Être de tradition, l'homme cherche dans la tradition la solution du problème; il interroge ses souvenirs tant personnels qu'ancestraux; il se fait ainsi une *philosophie* comparable au point estimé des navigateurs, dont elle a les avantages et les dangers. Cette philosophie que l'homme trouve en lui-même est, comme le point estimé, une somme, une intégrale d'observations excellentes et d'erreurs souvent répétées. Elle trouve son expression la plus parfaite dans le langage articulé qui est, pour continuer notre image, le journal de bord de l'humanité.

De même que le point estimé des navigateurs est utile à la construction du point mathématiquement déterminé, de même l'ensemble des documents accumulés dans notre mémoire ancestrale et dans notre langage courant est utile à l'étude *scientifique* des phénomènes actuels. Il lui est utile parce qu'il nous place, le plus souvent, aux environs de la solution cherchée; du moins cela a-t-il lieu quand la partie employée du bagage traditionnel de notre espèce se compose d'expériences bien faites et d'observations exactes; dans d'autres cas, au contraire, les erreurs enregistrées dans notre « point estimé » nous empêcheraient de résoudre les problèmes posés, tant la solution qu'elles donnent est loin de toute vérité. Alors, il faut faire comme les marins, renoncer aux indications du journal de bord et s'en tenir aux observations directes faites par des procédés scientifiques. Mais les hommes sont des êtres de tradition, et quand la tradition est contredite par la science, ils déclarent le plus souvent que la science a tort.

Le point astronomiquement observé par les navigateurs fournit une bonne définition de la science. Voici deux bateaux qui ont fait des routes différentes, ont essuyé des tempêtes différentes, rencontré des courants différents, traversé des perturbations différentes; de plus, en vertu de leur construction, de l'habileté de leur équipage, de la perfection de leurs machines, ils ont subi des dérives différentes, inscrit des erreurs différentes sur leurs journaux de bord. En d'autres termes, ces deux bateaux, arrivant au même endroit de la surface du globe, ont des *personnalités* différentes, des traditions différentes. Leurs points estimés ne se confondent pas. Et cependant si, à bord des deux bateaux, deux officiers sachant leur métier font le point astronomique, les indications qu'ils trouvent sont les mêmes (sauf les petites erreurs inhérentes aux observations les mieux faites). En tout cas, même s'ils se sont servi l'un et l'autre de leurs points estimés, leurs calculs astronomiques leur donneront des résultats *indépendants* de ces points estimés; le point estimé, employé comme auxiliaire, disparaît dans la construction du point observé; le point observé est *impersonnel*, il est *scientifique*.

La caractéristique de la science est dans cette impersonnalité des documents qu'elle recueille. La science a pour point de départ des *mesures*. Ces mesures, les hommes ne peuvent les faire que grâce à une expérience précédemment acquise, mais, malgré la personnalité de cette expérience et de la tradition d'où elle résulte, les mesures sont impersonnelles. Apprenez la trigonométrie à un Chinois, à un Yolof et à un Breton, ces trois êtres, nourris de traditions si différentes, mesureront de la même manière la hauteur d'une tour, et trouveront le même nombre à quelques millimètres près. Et il n'y aura aucune raison pour que les résultats obtenus par le Chinois et le Breton soient plus différents que ceux qui seraient obtenus par deux Bretons, malgré les différences de races.

Le résultat des mesures est impersonnel et immédiat; il est indiscutable si les instruments de mesure sont construits de telle manière qu'ils donnent à très peu de chose près les mêmes résultats entre les mains des divers expérimentateurs. Les mesures étant bien faites, leur indication doit être acceptée, même quand elle est en contradiction avec les enseignements de tradition. Le point estimé doit disparaître devant le point observé.

Pour faire des mesures, il faut des points de repère. La première condition de la science est donc la découverte de choses immuables, de choses fixes. Or tout évolue, tout se transforme, l'homme, les animaux, les objets qui les entourent. C'est peut-être le besoin de trouver en lui-même l'élément fixe qu'il ne voyait nulle part qui a amené l'homme à se doter d'une âme immortelle et invariable. La science a cherché des choses fixes en dehors de l'homme. Elle a commencé, dans une première approximation, par en trouver de suffisamment fixes pour ses besoins immédiats. Les corps solides, les pierres, les métaux usuels, les métaux précieux surtout, ont, dans les conditions où s'agite l'humanité, une évolution très lente par rapport à la nôtre; ils peuvent donc servir de *repères* pour l'histoire des hommes, et, en réalité, au point de vue de ses applications immédiates à la vie courante, la science basée sur ces repères provisoires est parfaitement suffisante.

Mais si le besoin de la science est né chez l'homme de la nécessité pratique où il se trouvait de connaître le monde ambiant, d'en utiliser les avantages et d'en éviter les inconvénients, ce besoin, éprouvé pendant de nombreuses générations, a fini par prendre dans la nature de l'homme une place définitive; il s'est transformé en exigence impérieuse. Comme tous les caractères *acquis* dans des circonstances données et fixés ensuite dans notre hérédité indépendamment des contingences, le besoin de savoir existe aujourd'hui chez nous en dehors de toute utilité; c'est le besoin absolu de savoir pour savoir, ou, si l'on veut, le goût de la science en dehors de toute application possible; c'est là, il me semble, la meilleure définition de la philosophie. L'homme est devenu un animal philosophe; sa curiosité l'a conduit à de grandes découvertes qui ont étendu prodigieusement son domaine; elle l'a amené aussi à des recherches parfaitement inutiles en apparence. Qui peut se préocuper de savoir si l'anneau de Saturne finira par se confondre avec la planète? Quelle importance cela aura-t-il pour nous? Et cependant les plus grands astronomes ont discuté cette question avec gravité. On ne sait d'ailleurs jamais ce qui résultera d'une découverte faite dans un domaine quelconque, et c'est pour cela que nul n'a le droit de parler de recherches inutiles.

Parmi les recherches, inutiles en apparence, auxquelles l'homme a été conduit par sa curiosité scientifique, il en est qui sont peut-

être dangereuses. Je veux parler de celles qui concernent sa propre nature, l'examen raisonné de son « journal de bord », pour employer notre métaphore de tout à l'heure. Ces recherches ne sont devenues possibles qu'après la découverte de repères fixes et impersonnels en dehors de l'observateur lui-même. Tant que l'homme n'a pas analysé d'une manière indépendante de sa propre personnalité les phénomènes extérieurs à lui, il n'a pas eu la possibilité de discuter la valeur de ses opinions relativement à sa propre nature. De même le navigateur ne peut apprécier l'exactitude de ses points estimés successifs qu'après avoir fait un point certain au moyen de visées astronomiques ou géographiques. Continuons cette comparaison : Rien n'est plus utile pour un bateau que de savoir exactement où il est; mais supposons que tous les points observés qu'il porte sur sa carte s'éloignent notablement de ses points estimés; il perdra toute confiance dans ses appréciations de chaque instant, dans cette navigation à l'estime qui est, somme toute, la navigation courante entre les moments assez éloignés où l'on fait le point astronomique. Il se demandera si sa boussole n'a pas été faussée par un orage, si sa coque n'a pas acquis une dissymétrie inquiétante à cause des végétations marines qui s'y sont fixées, si son loch et son sablier ont encore une valeur. Et il n'osera plus avancer qu'à tâtons, alors qu'il marchait victorieusement à l'aventure quand il avait confiance dans son estime de chaque instant. Un bateau parti de Paimpol il y a quelques années pour la pêche à la morue, et ayant eu de la brume avec mauvais temps, s'est trouvé au bout de trois mois aux environs du Danemark sans avoir pu trouver l'Islande. Évidemment il a perdu confiance dans son point estimé! N'est-il pas à craindre que la même chose arrive à l'homme si, ayant acquis les moyens de soumettre son « journal de bord » à un contrôle scientifique impersonnel, il s'aperçoit du peu de valeur des indications qu'il tirait de cette *conscience morale* dont il était si fier? C'est là le danger, et en même temps l'aboutissant logique des recherches scientifiques poussées à l'extrême; après avoir mesuré le monde, l'homme est arrivé à se mesurer lui-même, à peser toutes ses actions. En tirera-t-il véritablement profit? Ne regrettera-t-il pas un jour l'ignorance partielle qui lui donnait confiance dans ses destinées? Les progrès de la science auront beau s'affirmer de jour en jour, il est difficile de prévoir le moment où la vie de l'homme

sera entièrement scientifique, même chez les individus les plus remarquables. Et qu'arrivera-t-il chez les hommes moyens qui ont confiance dans les indications des savants sans pouvoir eux-mêmes faire de la science? Supposons qu'un cuirassé, muni de puissants moyens d'investigation astronomique et géographique, rencontre en haute mer une de ces hardies flottilles dans lesquelles la navigation à l'estime se fait par les moyens les plus rudimentaires; supposons que ce cuirassé ait constaté des divergences profondes entre sa marche estimée et sa marche vraie et dise aux pêcheurs : « Il y a des perturbations dans le monde; la navigation à l'estime ne vaut plus rien! » Le vaisseau continuera sa route à grand renfort de visées et de calculs; mais que deviendront les barques ayant perdu toute confiance dans leurs moyens ordinaires de navigation? Voilà un danger de la science. Ce danger disparaîtrait le jour où toutes les individualités auraient en elles les moyens scientifiques d'investigation. Mais comment se passera la période de transition? Comment vivra l'humanité médiocre qui, faute de mieux, doit se servir quotidiennement des indications de son journal de bord?

*
* *

Quelle différence y a-t-il d'ailleurs entre la navigation à l'estime et la navigation au point astronomique, entre la science impersonnelle et l'appréciation des faits par la conscience individuelle? La navigation à l'estime se fait, elle aussi, par des moyens aussi précis que possible, par des *mesures*. Si donc la définition de la science est dans l'emploi des mesures, la ligne tortueuse construite d'après les indications du journal de bord mérite le nom d'œuvre scientifique. Et, de fait, les caboteurs qui ne perdent jamais la côte de vue, qui reconnaissent successivement tous les caps, tous les îlots, tous les phares, savent toujours exactement où ils sont, parce que les éléments de leur journal de bord sont tous absolument précis. Leur estime est faite uniquement d'éléments scientifiques; mais vienne la brume ou la nécessité de perdre les côtes de vue, les visées géométriques seront remplacées par des à peu près, par des mesures de vitesse donnant le déplacement du bateau par rapport à la surface de l'eau, et non par rapport au fond qui a seul une

valeur géographique, etc. Il n'y a plus de points de repère vraiment fixes, donc plus de science vraie.

La conscience de l'humanité actuelle contient une accumulation de résumés ancestraux commencée depuis les temps les plus anciens. On ne pourrait la comparer qu'au journal de bord d'un bateau qui, ayant commencé une navigation séculaire avec les procédés d'Ulysse ou des Argonautes, aurait vu se perfectionner petit à petit ses moyens d'investigation, par l'invention de la boussole et la connaissance des lois astronomiques. Encore la comparaison ne serait-elle pas parfaite; chaque fois qu'un bateau a atterri, tout le journal de bord des temps passés ne compte plus; on repart avec un point précis comme origine. L'homme naviguant sur l'océan des évolutions n'atterrit jamais; il est toujours une chose mouvante parmi des choses mouvantes; on ne pourrait le comparer qu'à un bateau sillonnant un océan uniforme qui recouvrirait la terre partout. Si, dans un tel bateau, un marin faisait à un moment donné une mesure astronomique précise, et déterminait un point vraiment scientifique, ses voisins, confiants dans le point estimé rempli d'erreurs accumulées, le croiraient-ils? Accepteraient-ils de faire la correction? Non, vraisemblablement. Et, d'ailleurs, si l'océan était uniforme, quel intérêt présenterait la certitude scientifique du point? J'ai bien peur que ma comparaison ne soit trop bonne et que les discussions actuelles entre les hommes de tradition et les savants n'aient pas plus de valeur!

* * *

Si l'on arrivait jamais à une *certitude* scientifique, toute discussion devrait cesser; il y aurait là quelque chose d'acquis, indépendant de toutes les erreurs passées. Notre génération a été élevée dans la croyance à cette certitude. De grands esprits la battent actuellement en brèche. L'homme mobile parmi les choses mouvantes ne pourrait jamais atteindre, même pour les choses les plus susceptibles de mesures, une certitude absolue. Les grandes lois d'*invariance* qu'il a cru découvrir et qui sont le joyau de son patrimoine scientifique, la conservation de la matière, la conservation de l'énergie, ne seraient que des à peu près. Les œuvres scientifiques d'un Newton, d'un Maxwell, d'un Poincaré ne seraient,

elles aussi, que des « journaux de bord », des approximations meilleures que celles des mortels ordinaires, mais susceptibles d'être corrigées plus tard par les découvertes plus précises d'un savant, dont l'œuvre admirable ne serait à son tour qu'un « journal de bord » pouvant être retouché !

Si tout évolue, si tout se transforme, nous n'avons en effet le droit de considérer comme fixe aucun point de repère ; nos œuvres les plus scientifiques ne sont que de la navigation à l'estime. Les lois mêmes, que nous avons cru découvrir dans les relations entre les éléments du monde, évolueraient, elles aussi, et ne seraient qu'actuelles, que provisoires ! Rien ne nous permet de le nier. Nous ne pouvons établir de lois que pour les choses dont l'étude nous est accessible ; mais, lorsqu'une loi nous paraît très générale, nous avons une tendance à la croire universelle ; nous l'appliquons en dehors des limites entre lesquelles nous l'avons vérifiée, et nous sortons ainsi du domaine de la science pour entrer dans celui de la fantaisie.

Le doute qui commence à remplacer l'ancienne confiance tire son origine de l'exagération fatale de notre curiosité. Je disais tout à l'heure que la science, née des nécessités humaines, du besoin qu'ont les hommes de connaître le monde ambiant, avait pris petit à petit le caractère absolu d'une divinité exigeante. L'homme a d'abord cherché à résoudre les problèmes qui intéressaient sa conservation et dont la solution pouvait l'aider dans la lutte contre les éléments et contre les autres animaux. A ce point de vue on peut dire qu'il a pleinement réussi ; il est devenu sans conteste le roi du monde. Le XIX[e] siècle en particulier a apporté à ses conquêtes le contingent le plus inespéré. Pour tout ce qui intéresse la lutte de l'homme contre ses ennemis naturels, la moisson de la Science est prodigieuse ; les promesses de l'avenir sont plus belles encore. Fiers du développement de notre industrie, nous pouvons adopter l'orgueilleuse devise de Fouquet : *quo non ascendam?* Mais nous ne sommes pas sages ; nous sommes atteints de la folie de savoir pour savoir. La Science qui, envisagée à l'usage de l'homme, a rempli et au delà toutes les espérances qu'on pouvait fonder sur elle, nous la dénigrons aujourd'hui parce qu'elle ne nous a pas appris *tout*. Cette curiosité maladive résulte de l'existence même de notre « journal de bord ». Le besoin de savoir est fixé dans notre

hérédité, et nous en sommes d'autant plus pénétrés que nos ancêtres, confiants dans la navigation à l'estime, ont cru tout savoir. Il faudrait prohiber cette curiosité comme un fléau stérilisant, si les sciences positives ne tiraient pas souvent un bénéfice imprévu de recherches purement spéculatives. Les études sur la dissymétrie moléculaire ont conduit Pasteur à celle de la fermentation.

Parmi les plus dangereuses de nos curiosités est celle qui nous pousse à nous connaître nous-mêmes, à connaître, du moins, nos relations avec les phénomènes ambiants. Cette connaissance est sans aucun doute utile; il serait impossible de chercher à guérir nos souffrances si l'on ne connaissait pas le substratum de ces souffrances. L'anatomie et la physiologie sont indispensables; mais nos études sur la vie dépassent bien vite le cadre dans lequel elles sont utiles. Le désir de trouver des formules qui permettent de guérir, non seulement les maladies de l'individu, mais les souffrances que lui cause la vie sociale, nous amène à reviser ce qui nous paraissait le plus solide dans nos « journaux de bord », dans nos consciences morales, les principes directeurs que des milliers de générations ont considérés comme définitifs, et qui se sont ancrés de plus en plus en chacun de nous. Là encore, malgré leur danger incontestable, les recherches scientifiques ont eu une part d'utilité. Si l'humanité souffre au nom d'un principe faux, il n'est pas mauvais de montrer que ce principe est faux; mais que restera-t-il à l'homme dépourvu de tous ses principes fondamentaux, à l'homme qui n'aura plus comme guides que la conservation de la matière et celle de de l'énergie? Après qu'il aura, dans la marche glorieuse des industries, prononcé avec orgueil le « quo non ascendam? » la conscience de son néant ne l'amènera-t-elle pas à gémir un « vanitas vanitatum! » et à regretter le temps où il croyait à des principes dont il souffrait? C'est là le point angoissant dans notre curiosité actuelle; c'est cet inconnu inquiétant qui crée aujourd'hui le différend entre les partisans de la Science, de la Table rase, et les amis de la tradition. Les derniers refusent aux premiers le droit d'investigation dans le domaine de la conscience individuelle; ils ne veulent pas que leur « journal de bord » soit discuté au nom des découvertes de la Science. Ils disent que les données de leur conscience étant immédiates, et ayant été uti-

lisées dans la découverte de lois scientifiques prétendues impersonnelles, ces lois scientifiques, découvertes par le moyen de la conscience, seraient frappées de nullité en même temps que la conscience condamnée au nom de ces lois. L'homme a cru à la liberté, au bien, au mal, etc. Il s'est servi de tout cela pour édifier la Science. Si la Science nous prouve que la liberté est une illusion, ne sape-t-elle pas ainsi elle-même ses propres fondements? La comparaison de la vie humaine avec la route d'un vaisseau a donné d'avance une réponse à cet argument. Le point estimé, avec ses erreurs, sert à construire le point observé qui devient une chose *certaine*, indépendante du point estimé. De même, nos opinions, avec leurs erreurs, nous ont servi à construire une Science impersonnelle, indépendante de nos opinions, et qui peut même ensuite leur servir de critère. La psychologie a précédé la science des mesures, comme la navigation des Argonautes a précédé celle des paquebots transatlantiques. Il serait illégitime de nier le rôle des croyances psychologiques dans l'évolution de l'humanité. Le langage courant, résumé de ces croyances, a été l'outil provisoire qui a servi à édifier la Science; mais la Science, une fois impersonnelle, a rejeté comme inutile et dangereux l'outil provisoire qui avait servi à l'édifier, et s'est procuré un langage nouveau, impersonnel comme elle-même, le langage mathématique.

Pour suivre l'ordre réel des choses, il faut d'abord passer en revue la psychologie, le journal de bord de l'humanité préscientifique, et montrer comment ce qu'il y avait de bon dans ses *points estimés* a pu servir à édifier une science basée sur des repères solides. Mais il ne faudra considérer cette psychologie que comme une étape dans la voie de la construction de la science, et rien ne nous empêchera de soumettre ensuite la psychologie elle-même à la critique de la science issue d'elle. Et si la psychologie succombe, la Science n'en sera pas infirmée.

II. — L'Étape psychologique.

La comparaison, précédemment faite, de la vie humaine et de la route d'un navire, nous a amenés à établir un parallèle entre la période préscientifique de notre évolution et le journal de bord d'un bateau naviguant à l'estime. Sur un tel journal de bord sont notés les événements intérieurs du navire, les relations mesurables

ou appréciables entre le navire et la surface mouvante de l'eau qui l'environne, et enfin, toutes les fois que cela a été possible, des relèvements précis de phares, d'îles ou de promontoires. Dans ce dernier cas, les renseignements notés sur le journal de bord sont d'une valeur très supérieure à celle des documents enregistrés en haute mer; on ne peut cependant pas dire encore qu'ils soient entièrement scientifiques, puisqu'ils n'intéressent que le bateau lui-même, puisqu'ils sont relatifs seulement aux rapports de position du bateau et des terres qu'il côtoie. Que les navigateurs fassent un effort de plus, qu'ils prennent des mesures assez nombreuses pour établir des relations définitives entre les points de repère extérieurs, indépendamment de la position du vaisseau qu'ils habitent, ils auront éliminé l'élément personnel et fait œuvre scientifique, en dressant la carte côtière de la région.

L'expérience humaine a contenu, depuis les temps les plus reculés, des documents rentrant dans des catégories analogues à toutes celles que nous venons de passer en revue; le « journal de bord » de son évolution a enregistré des observations intérieures, des relations accidentelles avec des objets extérieurs mobiles, des repérages par rapport à des points fixes, et même des constatations impersonnelles de rapports établis entre des repères extérieurs. Du moment que l'homme a été en possession du langage articulé il a traduit tous ces documents dans son langage, et a pu faire profiter ses congénères et ses enfants de son expérience individuelle. De ce moment la science était née. Si la précision des mesures est venue plus tard, une accumulation de documents impersonnels plus ou moins exacts doit néanmoins être considérée comme l'ébauche de la science. Ces documents impersonnels ont probablement été d'abord purement topographiques; quand l'homme des cavernes disait à ses enfants : « à 200 pas de notre grotte, en descendant le ravin, on trouve une autre grotte dont l'ouverture laisse passer un homme », on ne peut nier qu'il ait fait œuvre scientifique. Il est donc bien difficile de séparer rigoureusement, dans l'histoire évolutive de l'homme doué de parole, une période préscientifique et une période scientifique. C'est l'homme préscientifique qui a édifié la science, et il y a réussi parce que, dans ses antécédents, il avait déjà des habitudes scientifiques rudimentaires.

Antérieurement même au langage articulé, nous devons penser que l'homme acquérait déjà une expérience personnelle des causes extérieures de destruction, et qu'il pouvait la communiquer à ses enfants, comme cela a lieu chez les animaux sauvages dépourvus de parole. Avant de parler, l'homme était intelligent comme tous les animaux, c'est-à-dire qu'il enregistrait dans sa mémoire les documents recueillis par son expérience, et que ces documents enregistrés entraient en ligne de compte dans ses déterminations ultérieures. Les petits, l'imitant, profitaient de l'expérience paternelle; et ainsi se fixaient, petit à petit, dans le patrimoine héréditaire de chaque espèce, des instincts précieux résultant d'actes intellectuels longtemps répétés. Ces instincts étaient tous relatifs aux relations de l'homme avec le milieu; ils n'avaient donc pas encore le caractère d'impersonnalité qui caractérise la science.

Y a-t-il eu des documentations vraiment scientifiques et impersonnelles antérieures au langage articulé? Nous n'avons aucune raison de l'affirmer, mais nous ne devons pas le nier; les castors, qui ne parlent pas, construisent des digues qui exigent la connaissance d'une relation impersonnelle entre des objets extérieurs aux constructeurs. Quoiqu'il en soit, il est bien certain que le langage articulé a été un outil merveilleux de développement scientifique; il est bien certain aussi que ce langage articulé a pris naissance à un moment où la science humaine était sinon nulle, du moins très rudimentaire. A partir de ce moment, le langage a dominé toute l'histoire de l'homme, car presque toutes les relations d'homme à homme ont eu lieu par son intermédiaire.

Qu'était ce langage au début? Nous l'ignorerons toujours; il s'est transmis jusqu'à nous en se transformant de diverses manières suivant les lignées, mais il est vraisemblable que, s'il a beaucoup changé dans sa forme, il ne s'est guère modifié dans le fond. En d'autres termes, si, par une bonne fortune plus qu'improbable, nous connaissions aujourd'hui les discours que tenaient les hommes de Spy ou de Cro-Magnon, nous les *comprendrions*, nous pourrions les *traduire* au moyen d'un dictionnaire dans notre langage actuel. Le contraire ne serait pas vrai; il est certain que nous ne saurions pas traduire en langage de Cro-Magnon une page de « la Science et l'Hypothèse », car les hommes ont ajouté depuis

cette époque à leurs conceptions et à leur vocabulaire. Ils y ont ajouté, mais je ne crois pas qu'ils en aient rien retranché. Ce langage initial, qui représentait les conceptions initiales des hommes doués de parole, pèsera indéfiniment, j'en ai bien peur, sur notre philosophie.

J'irai même plus loin; il me semble que, si les abeilles, les fourmis ou les castors se trouvaient doués de la parole articulée ou de quelque chose d'équivalent, leur langage ne serait pas essentiellement différent du nôtre; il aurait du moins en commun avec le nôtre tout ce qui est commun aux animaux dans leurs relations avec le milieu ambiant. Toute cette partie commune pourrait être traduite du langage des castors en langage humain. Il y aurait seulement des différences relatives aux particularités qui existent seulement dans une espèce; les mains de l'homme, les glandes à cire des abeilles, la queue des castors, ne trouveraient pas leur équivalent dans les langages des espèces différentes, non plus que les opérations dans lesquelles ces outils entrent en jeu. Mais il serait facile de faire un catalogue de toutes les vieilles notions humaines qui ne sont que des notions animales applicables à toutes les espèces.

Évidemment, par exemple, dans les relations des individus avec le milieu ou avec les autres individus, chaque animal dira en parlant de lui-même, quelque chose qui équivaut à notre « Je », et divisera ainsi le monde entier en deux parties distinctes, celle qu'il occupe et le reste. Le *moi* et le *non-moi* sont des notions animales inhérentes à la vie libre de l'individu.

La notion de liberté sera aussi une notion forcément commune à tous les animaux non fixés. Du moment qu'un animal raconte l'histoire de son individu considéré comme séparé du monde ambiant, comme formant un monde à part, il ne peut pas ne pas le déclarer libre, c'est-à-dire qu'il doit affirmer « qu'il agit à chaque instant pour des raisons qui sont en lui ».

C'est surtout par la comparaison de son activité avec celle des minéraux que l'animal donnera de l'importance à cette notion de liberté; elle lui paraîtra caractéristique de la vie animale. Là où un caillou reste inerte, une souris trotte et se distingue ainsi du caillou. Si l'on allait un peu plus loin dans la précision du langage, cette différence entre la souris et le caillou paraîtrait peut-être

moins profonde. La souris agit, pour des raisons qui sont en elle, *suivant sa nature* de souris. Le caillou agit aussi suivant sa nature de caillou; pourquoi affirmer que les raisons de sa caillouteuse activité ne sont pas en lui, comme pour la souris? J'ai tort de vouloir déjà discuter la valeur du langage, alors que je me suis proposé simplement d'en exposer pour le moment les particularités communes aux animaux libres. Et, d'ailleurs, si l'on démontrait à un animal que la définition précise de la liberté s'applique aussi bien au caillou qu'à lui-même, il aimerait mieux déclarer le caillou libre que de se priver lui-même d'une faculté qu'il considère comme un apanage précieux. Le mot liberté perdrait ainsi toute signification, puisqu'il n'établirait plus la différence qu'il a d'abord été destiné à établir entre les animaux et les corps bruts.

La notion du *moi* et la notion de *liberté* sont inséparables de la nature animale. La liberté, telle qu'elle est définie plus haut, est même indispensable à l'accomplissement d'un acte intellectuel; l'acte intellectuel, qui consiste à « tirer parti de son expérience », suppose aussi la *mémoire* sans laquelle aucune expérience ne serait enregistrée. Or, nous constatons des actes intellectuels chez tous les animaux. Nous devons donc déclarer ces animaux libres comme nous, intelligents comme nous, doués de mémoire comme nous; mais il est bien entendu que, pour l'abeille, ce sera de la liberté d'abeille, de l'intelligence d'abeille, de la mémoire d'abeille, pour le castor, de la liberté de castor, de l'intelligence de castor, etc.

Quant à l'expérience, elle diffère évidemment suivant les espèces animales, non seulement parce que les mécanismes des individus les mettent en relation avec des objets différents suivant leur taille et leur structure, mais encore et surtout, parce que les outils au moyen desquels ils prennent connaissance du monde ambiant, les organes des sens, sont différents chez les différentes espèces. Là s'arrête donc la similitude possible du langage des fourmis avec celui des castors ou de l'homme. De l'expérience de fourmi ne saurait se raconter dans le langage créé par l'homme pour raconter de l'expérience d'homme. Les langages, comparables dans leurs grandes lignes, ne le sont plus dans le détail. C'est de la nature de l'expérience humaine que dépendra la *forme* de la science humaine; mais si cette science est de la vraie science, si elle établit entre les objets extérieurs des rapports impersonnels, des rapports dans

lesquels l'espèce même de l'animal observateur ne joue plus aucun rôle, elle sera utilisable pour tous les êtres intelligents quels qu'ils soient.

Malgré ces différences de détail, il reste une grande unité dans le plan de la connaissance animale. Toutes les grandes lignes se retrouvent chez tous les animaux intelligents, et ils le sont tous plus ou moins.

Le langage articulé, auquel nous, hommes, sommes habitués depuis si longtemps, nous paraît si commode pour exécuter des opérations intellectuelles que nous concevons difficilement l'exécution de telles opérations chez des animaux qui ne sont pas doués de la parole. Mais, d'abord, nous ne savons pas s'il n'existe pas, chez les autres espèces animales, quelque chose d'équivalent à notre langage articulé. Peut-être même, chez les fourmis, par exemple, existe-t-il un langage qui permet les communications de documents d'individu à individu. Chez d'autres animaux moins favorisés, il existe vraisemblablement un langage intérieur qui donne à la mémoire une forme plus maniable, et permet, comme cela a lieu chez nous, l'abstraction, la généralisation et les associations d'idées ; le tout à un degré plus ou moins développé et adéquat à la nature de l'espèce animale observée.

Quoi qu'il en soit de toutes ces hypothèses invérifiables sur les animaux des autres espèces, le rôle du langage dans le développement de l'espèce humaine est évident. Le langage permettant de se transmettre des documents d'individu à individu est indispensable à la création de la Science, magasin de documents impersonnels où tous les êtres doivent pouvoir puiser. Sans un langage articulé il ne pourrait y avoir que des actes intellectuels isolés, aboutissant, par imitation des générations successives, à la formation d'instincts spécifiques.

Mais, si le langage humain a été indispensable à la création de la Science, il ne saurait, par cela même qu'il est humain, devenir le langage de la Science, du moins de la Science universelle qui n'est ni personnelle ni spécifique. Il faudra que ce langage humain, utilisé pour la construction de la science, disparaisse ensuite comme le point estimé des navigateurs lorsqu'il a servi à construire le point observé. C'est pour cela qu'on peut dire que ce langage, journal de bord de l'évolution humaine, représente une

étape dans l'histoire de l'évolution générale, l'étape psychologique. Il serait aussi déraisonnable de nier l'utilité de cette étape du progrès, qu'il est peu légitime, une fois la science créée, de vouloir soustraire à la critique de cette Science la psychologie qui a servi à l'établir. C'est le langage courant ou langage psychologique qui, avec toutes les erreurs dont il est encombré, a permis d'édifier une Science dont certaines parties semblent déjà parfaites. Il faut donc, pour établir les grandes lignes de la Science, commencer par attribuer provisoirement une valeur absolue à toutes les notions psychologiques dont l'homme s'est servi dans ses recherches. Plus tard seulement, une fois la science établie et devenue impersonnelle en se dégageant de toutes les erreurs humaines, on pourra chercher quelle place occupent, au milieu des autres phénomènes de la nature, les manifestations de notre activité consciente. Et si l'on trouve que des erreurs considérables existaient dans la psychologie, cela ne devra pas nous enlever notre confiance dans une Science née de l'étape psychologique, mais entièrement libérée d'elle.

Il faudrait maintenant passer en revue les facultés humaines, telles qu'on les étudie dans les traités de philosophie, et sans nous demander si, plus tard, à la lumière de la Science, nous pourrons trouver un rapport entre ces facultés et des phénomènes mesurables. Naturellement il suffirait de s'occuper ici de la psychologie et de la logique qui ont servi toutes deux à l'édification de la science. La morale et la métaphysique n'ont rien à voir dans la genèse de la Science, ce qui ne les empêchera pas d'être soumises ensuite à la critique de la Science, lorsque la Science existera. Je n'ai pas qualité pour faire un exposé de la psychologie et de la logique classiques. J'indique seulement qu'il faut, pour comprendre la construction de la Science, se familiariser d'abord avec les outils dont disposaient les hommes pour construire la science. Il n'est donc pas inutile d'enseigner la psychologie et la logique à ceux qui veulent se livrer ensuite à l'étude générale des sciences. Mais il faut les prévenir dès le début que ç'a été là une étape du développement de l'humanité, et qu'il faut en considérer les données comme provisoires. Il faut accepter ces données dans la mesure où elles sont nécessaires à la compréhension de la genèse de la science, mais avec l'arrière-pensée qu'on en discutera la valeur

ensuite, quand on aura à sa disposition l'outil impersonnel de la Science proprement dite.

Ce n'est pas ce qui se fait en général dans les traités de philosophie. Au contraire, on enseigne d'abord aux élèves qui ne savent pas encore ce qu'est la physiologie, que la psychologie en est différente par son objet et ses méthodes. Quand on leur parle de la liberté individuelle, on leur démontre qu'elle est réelle, on fait le procès du déterminisme, etc., etc. Il faut, à mon avis, modifier cet ordre de l'enseignement. Il faut commencer par exposer la psychologie et la logique *sans en discuter la valeur*. Puis on passera à l'étude des sciences, et la moisson abondante obtenue prouvera que, au moins comme données provisoires, comme point approché, les points de départ avaient une valeur non négligeable. Puis, les sciences exactes établies, on entreprendra l'étude de la vie, la Biologie ; et cela conduira à discuter la psychologie, la logique, la morale et la métaphysique, à la lumière de la science. La conscience, la liberté, l'imitation, l'intelligence, etc., seront des sujets d'étude très intéressants, mais seulement après que nous aurons parcouru le cycle des sciences impersonnelles. Voici donc en résumé l'ordre que je crois convenable :

1° Psychologie et logique étudiées comme *moyen* d'établir la science, sans aucune discussion de leur valeur absolue; on en apprend d'ailleurs à peu près assez, en apprenant à parler.

2° Sciences exactes. Ces deux premières parties du cycle des études représenteront la marche ascendante de l'homme à la science; du sauvage des cavernes à Lavoisier et à Pasteur.

3° Biologie, c'est-à-dire application des sciences à l'étude de la vie. Discussion de la nature des facultés humaines, de sa liberté, de sa conscience, etc.; étude de la formation des espèces animales et de toutes leurs particularités : psychologie, logique, morale, métaphysique.

Cette troisième partie réalisera la localisation de l'homme dans la science impersonnelle créée par l'homme; après le voyage « de l'homme à la science », ce sera le retour « de la science à l'homme »; ce retour ne sera pas précisément flatteur pour le créateur de tant de merveilles; beaucoup regretteront de ne pas s'être arrêtés à mi-chemin.

(*La fin prochainement.*) F. Le Dantec.

UNE EXPÉRIENCE CRUCIALE EN GRAPHOLOGIE

J'ai cru, il y a quelque temps, qu'il m'était permis d'affirmer, d'après des expériences de contrôle[1], que l'écriture renferme des signes d'intelligence. On le voit bien dans l'épreuve suivante : lorsqu'on propose à un graphologue de profession deux corps d'écriture, dont l'un émane d'une personne de talent ou de génie, et dont l'autre a été écrit par une personne d'un bon ordinaire, le plus souvent le graphologue ne s'y trompe pas; il va droit à la première écriture, et nous déclare : « Voici celle de l'homme supérieur ». Il n'est même pas nécessaire d'être graphologue pour faire la distinction d'une manière juste; je connais plus d'une personne qui est complètement étrangère à cet art, et qui d'instinct, sans pouvoir dire pourquoi, ni comment, reconnaît l'échantillon intelligent et celui qui ne l'est pas; perspicacité bizarre, et presque contradictoire, car ces sortes de personnes, qui ont si bien le sentiment de l'intelligence dans l'écriture, ne possèdent pas toujours une écriture intelligente; il y en a même qui sont d'une mentalité très médiocre. Et ces diagnostics ne sont pas, comme on pourrait le supposer de prime abord, l'effet d'un hasard heureux; car le hasard ne résiste pas à des expériences répétées; on devine juste par hasard une fois sur deux, et non quatre-vingts fois sur cent. Or, c'est la proportion de quatre-vingt-dix sur cent qui a été atteinte, et parfois même dépassée par des graphologues de talent, lorsqu'ils cherchèrent à lire l'intelligence des graphismes.

Je croyais donc avoir fourni une démonstration rigoureuse de mon affirmation; je croyais avoir prouvé que, dans une certaine mesure, et avec toutes les atténuations qu'on voudra, il existe une graphologie de l'intelligence. En effet, toutes les objections qu'on pouvait m'adresser tombaient devant les faits. Comment, m'a-t-on

1. Voir les *Révélations de l'Écriture*, Paris, F. Alcan, 1906.

dit, une chose aussi subtile, et aussi immatérielle que l'intelligence peut-elle se traduire dans la grossièreté d'un trait de plume? Comment, m'a-t-on dit encore, dépister l'influence de l'intelligence au milieu de tant d'autres facteurs qui sont tout aussi importants, tels que la forme de la plume, la nature de l'encre et du papier, la force musculaire et l'adresse de la main, l'imitation d'autres écritures, le souci de la lisibilité, l'influence de la mode, le snobisme, etc., etc.? Enfin, il s'est trouvé d'autres critiques pour me dire : Comment êtes-vous certain vous-même que les gens dont vous donnez les graphismes à comparer sont de mentalité inégale, et que celui auquel vous décernez la palme l'a bien méritée? Est-ce que l'intelligence se mesure? Est-ce qu'elle est une? Est-ce qu'il n'existe pas plutôt des intelligences, c'est-à-dire des aptitudes de nature essentiellement différente, et pour lesquelles on ne pourrait trouver aucun commun étalon?

Voilà les principales objections qui m'ont été faites. Je ne sens nullement le besoin de critiquer en détail des opinions théoriques, puisque les résultats se chargent d'y répondre. L'*a priori* n'est ici que de l'auto-suggestion. Mes résultats démontrent bien, en effet, que l'intelligence s'exprime dans la forme de l'écriture; elle y est bien puisqu'un esprit sagace peut l'y découvrir; mes résultats démontrent en outre que malgré toute la difficulté qu'on éprouve à juger qu'une personne est moins intelligente qu'une autre, je me suis rendu maître de cette difficulté, puisque l'ensemble des graphologues, en fournissant des diagnostics dont la majorité se conforme à mon choix, ont donné la démonstration que ce choix a été juste. Bref, je le répète, je n'avais pas à m'inquiéter des objections; je laissais aux faits le soin de se démontrer eux-mêmes.

Mais, sur ces entrefaites, M. Borel, le directeur de la *Revue du Mois*, voulut bien publier dans sa *Revue* (second semestre de 1906) une analyse de mon livre, et il exposa dans son article une objection nouvelle. Les fragments de texte que j'avais publiés lui semblaient significatifs, à la fois par leur tournure de phrase et par leur contenu; si significatifs qu'on pouvait supposer que, rien qu'à les lire, les graphologues avaient pu recevoir une suggestion utile. Il est évident qu'un sot n'écrit pas de la même manière qu'un homme d'esprit; même dans la phrase la plus simple, pour dire bonjour ou prendre congé, une intelligence d'élite met son cachet.

Je sais des personnes qui jamais de la vie n'ont prononcé ni écrit une phrase banale. Tout ce qu'on sait des relations étroites entre le mot et la pensée rend très plausible la critique de M. Borel. Mon aimable contradicteur ne s'en tint pas là. Après avoir émis un doute, il voulut le vérifier. Donc il imprima les fragments de lettres qui avaient servi à quelques-unes de mes expériences, et, s'adressant aux lecteurs de sa *Revue*, il les invita à juger par leur contenu si ces lettres provenaient d'intelligences supérieures ou d'intelligences ordinaires.

Les solutions provoquées par cette consultation ingénieuse furent tout à fait remarquables, et telles que M. Borel les avait prévues.

Presque toujours les correspondants devinèrent juste; on calcula le pourcentage des réponses exactes, et il se trouva que le chiffre ne fut pas sensiblement inférieur, à peine de 10 p. 100, à celui qui avait été fourni par des graphologues habiles, qui pouvaient se guider à la fois par le contenu des lettres et par leur graphisme.

Tout en applaudissant à l'épreuve imaginée par M. Borel, je crus devoir faire des réserves; elle me parut moins démonstrative qu'il ne le supposait; car il n'avait provoqué de jugements et de comparaisons que sur un nombre de 12 textes; ma base d'opérations était beaucoup plus large; j'avais fait étudier 72 textes. Mais enfin, tel qu'il était, ce fragment d'expérience donnait à réfléchir; il en sortait, non pas une démonstration, mais un point d'interrogation. On avait le droit de se demander si les 72 textes que j'avais employés n'étaient pas aussi éloquents, comme contenu, que les 12 sur lesquels mon distingué collaborateur avait, sans aucun choix du reste, fait porter son contrôle. Ce doute suffisait pour affaiblir une démonstration qui pouvait paraître irréprochable.

Avant d'aller plus loin, je sens le besoin de me défendre contre un reproche de légèreté. Eh quoi, me dira-t-on, ne pouviez-vous pas prévoir l'objection qui vous a été faite? Comment se fait-il que vous ayez si mal pris vos précautions? Pourquoi n'avez-vous pas songé à une cause d'erreur qui est formidable? — J'y avais bien songé; et ceux qui se reporteront à mon livre verront que j'avais confié à une personne très distinguée le soin de deviner par le contenu la mentalité des scripteurs; mais cette personne, qui avait

eu la patience de travailler sur mes 72 textes, avait fourni un pourcentage de réponses justes à peine supérieur au hasard. J'avais eu tort, évidemment, de me contenter d'une épreuve unique; malgré quelques recherches je n'avais pas mis la main sur un autre collaborateur présentant tous les titres voulus; il faut, en effet, pour mener à bien cette épreuve, avoir une grande finesse d'intelligence, et en même temps disposer de nombreux loisirs, avoir le courage d'entreprendre un travail assez long. En général, ceux qui ont des loisirs manquent d'intelligence; et, ceux qui sont très intelligents manquent de loisirs.

M. Borel a procédé tout autrement, je le rappelle; c'est sur 12 textes seulement qu'il a convié une trentaine de correspondants à pratiquer leurs analyses. Et, de plus, il a employé une méthode extrêmement féconde, sur laquelle je m'expliquerai ailleurs longuement : la *méthode des majorités*. Elle consiste à prendre la majorité des opinions données individuellement sur une question donnée. Il se trouve, comme je l'ai constaté dans des recherches inédites, sur la physionomie, sur la main, sur la mémoire, sur les perceptions, que cette majorité se trompe rarement, et constitue un révélateur extraordinairement précis de jugements à peine conscients. Il n'est donc pas étonnant qu'ayant employé ce qui constitue une technique nouvelle, M. Borel ait vu ce que je ne pouvais pas voir.

Mais c'est assez s'expliquer sur un cas tout personnel. Continuons la recherche.

Que me restait-il à faire?

Il ne s'agissait pas, bien entendu, de défendre *mordicus* une position acquise. Comme M. Borel lui-même, je suis toujours prêt à imiter le fier Sicambre, qui adore ce qu'il a brûlé, et brûle ce qu'il a adoré. Si ma démonstration de la graphologie de l'intelligence est inexacte, tant pis, je le dirai, et je recommencerai, s'il le faut, mon enquête avec des méthodes meilleures.

J'aurais bien voulu que M. Borel conviât ses correspondants à poursuivre le travail qu'ils avaient si bien commencé sous son inspiration. J'étais tout prêt à leur envoyer, reproduite par la machine à écrire, la totalité des documents qui m'avaient servi : car à ce prix-là, on aurait su tout de suite à quoi s'en tenir. Mais quel travail! Il n'est pas probable qu'un seul des correspondants

l'aurait entrepris; leur bonne volonté s'était épuisée dès le premier essai; et on ne pouvait plus rien leur demander. Quelques-uns appartenaient à l'Institut. On ne dispose pas du temps des académiciens comme de celui du premier venu.

Nous étions dans une impasse.

J'en suis sorti, en faisant appel encore une fois à la bonne volonté, vraiment inépuisable, de M. Crépieux-Jamin. Je savais qu'il s'était affecté des objections de M. Borel. Je n'eus aucune peine à lui communiquer cette conviction, qui était la mienne, qu'il était nécessaire de procéder à une épreuve décisive, cet *experimentum crucis*, comme disent les logiciens. En quoi pouvait-elle consister? C'est ce que nous allons exposer.

On nous avait reproché, et avec raison, d'avoir employé des textes trop significatifs. On nous avait démontré que, dans ces expériences, il faut s'occuper grandement de *la critique des textes*. Nous pouvions, pour répondre à cette précieuse indication, ne recourir qu'à des textes absolument incolores. Je possède des adresses sur enveloppes qui m'ont été écrites par une foule de gens. Je n'ai pas eu de peine à composer avec ces documents des couples d'écriture, provenant de scripteurs dont l'intelligence est très différente. Il y a là-dedans des hommes supérieurs, des talents, de grands talents, et il y a la foule des gens ordinaires. J'ai donc supposé qu'il me serait facile de composer une épreuve où toute erreur provenant du contenu de l'écrit serait supprimée.

Je me trompais bien. Après avoir réuni et couplé ma collection d'enveloppes, je vis combien cette épreuve simplifiée et en apparence épurée était complexe, et pleine d'indications. Je préfère expliquer tout au long mes observations successives, afin d'éviter à d'autres les écoles que j'ai faites.

Je composai d'abord, avec tout le soin possible, 28 couples d'enveloppes ; parfois, une écriture était représentée par 2 enveloppes, ou 3, ou même 4. Le nombre total des enveloppes, dont quelques-unes faisaient double et triple emploi, se montait à 75.

Entrons ici dans quelques détails minutieux. Je donnerai d'abord la liste de mes supérieurs, passant sous silence, pour des raisons de discrétion, les noms de ma série moyenne. Mes écritures supérieures proviennent de MM. Chabot, professeur de l'Université de Lyon, Gaston Bonnier, de l'Institut, Poincaré, de l'Institut,

Brieux, l'auteur dramatique, Bouvier, de l'Institut, Maurice Donnay, l'auteur dramatique, Mlle T. (personne très intelligente), Charles Richet, professeur à la Faculté de Médecine, Picard, de l'Institut, Déjerine, professeur à la Faculté de Médecine, Langevin, professeur adjoint au Collège de France, Havet, de l'Institut, Meillet, professeur au Collège de France, Jules Lemaître, le critique littéraire, Paul Hervieu, l'auteur dramatique, Berthelot, de l'Institut, Albert Réville, professeur au Collège de France, Van Gehuchten, professeur à l'Université de Louvain, Boutroux, de l'Institut, Frédéricq, professeur à l'Université de Liège, Giard, de l'Institut, Mlle Billotey, directrice de l'École normale d'institutrices, Liard, de l'Institut, Pierre Janet, professeur au Collège de France, Faguet, de l'Institut, Clermont-Gauneau, de l'Institut, Delage, de l'Institut, Mme Rauber, inspectrice primaire. L'autre série se compose de savants de second ou de troisième ordre, d'instituteurs, de fournisseurs, de gens du monde sans talent, de fonctionnaires généralement quelconques. Entre deux écritures du même couple, je me suis arrangé pour que la différence intellectuelle fut constamment très grande : lorsque le terme de ma série supérieure n'est pas absolument un supérieur, mais simplement un individu intelligent, celui qu'on lui compare est franchement médiocre.

Les *en-têtes* des lettres ont tous été supprimés. Il y en avait 7 qui se répartissent ainsi : 10 supérieurs, 7 moyens. Donc rien à tirer de là. Il y a eu 6 fois emploi d'*encre bleue* (4 supérieurs, 2 moyens). Je suppose que ce n'est pas un signe. On a employé 8 cartes-lettres (3 supérieurs, 5 moyens), ce n'est pas un signe non plus. Il y a eu 3 envois de l'étranger (1 moyen, 2 supérieurs); rien à dire.

Le papier est d'ordinaire blanc, et de qualité variable; quelquefois il est teinté : 1 rose (scripteur moyen), 3 bleus (supérieurs), 1 moiré (inférieur), 1 gris (supérieur), 3 jaunes (1 supérieur, 2 inférieurs).

Passons aux *suscriptions*. Sauf deux lettres adressées à Mme Binet, à Paris, toutes les autres me sont adressées personnellement; mais il s'en faut de beaucoup que la suscription de toutes les adresses soit identique. J'ai été surpris de leur variété, quand j'ai voulu m'en rendre un compte minutieux, la plume à la main. Sur ces 75 adresses, dont 73 me sont destinées, il s'en est trouvé de 59 types

différents! Cette variété tient d'abord à ce que les lettres me sont envoyées soit à la Sorbonne, soit à mon domicile d'hiver, à Meudon, soit à mon domicile d'été, à Samois-sur-Seine. On a tantôt mis mon prénom en toutes lettres, ou la première lettre seulement, ou bien on l'a passé ; mon titre de directeur de laboratoire a donné lieu à son tour à plusieurs variantes, soit qu'on l'ait mis, supprimé ou abrégé, ou remplacé par un titre analogue ; le nom du département a été mentionné, ou abrégé, ou omis. Combinez toutes ces variations et vous arrivez à un nombre prodigieux d'adresses différentes. Maintenant, il s'agit de rechercher si toutes ces suscriptions se valent ou si quelques-unes sont plus intelligentes que d'autres. En étudiant cela de près, j'ai vu dans les suscriptions deux indications : la première, insignifiante; la seconde, assez curieuse. La première concerne l'erreur géographique commise sur Meudon. Cinq de mes correspondants mettent Meudon dans la Seine, et parmi ces cinq, il n'y en a qu'un de la série supérieure. Mais je me hâte d'ajouter que c'est là une fragile combinaison de hasard, sur laquelle on aurait tort de s'appuyer pour le diagnostic d'intelligence; car, ayant eu l'idée d'examiner à ce point de vue une cinquantaine d'autres enveloppes, j'ai constaté que les plus intelligents ne sont pas plus forts généralement en géographie que les moins intelligents.

Passons. La particularité curieuse est celle du prénom; en général, les correspondants de la série moyenne ne mettent que mon nom, et tout au plus l'initiale de mon prénom; les correspondants de la série supérieure ont au contraire une tendance manifeste à mettre le prénom en toutes lettres, sans doute parce qu'ils ont dans l'esprit la personnalité de l'écrivain, qui a l'habitude de signer en toutes lettres ses livres. Évidemment, un fournisseur ne voit en moi qu'un consommateur, tandis qu'un collègue envisage l'auteur. Quelques chiffres le prouveront : sur un nombre de 49 adresses écrites par des intelligences supérieures, j'en trouve 24 qui mettent le prénom entier, 15 qui mettent la première lettre du prénom, et 10 qui se bornent au nom. Au contraire, sur 27 adresses écrites par des intelligences moyennes, le prénom figure 4 fois en toutes lettres, le prénom réduit à l'initiale figure 11 fois, et 12 fois on a écrit seulement le nom. Si nous cherchons à tirer parti de ces proportions pour éclairer notre diagnostic, en donnant constam-

ment la préférence à l'adresse qui contient un plus grand fragment du prénom, nous arrivons à faire 10 diagnostics justes, 4 diagnostics erronnés, et 7 solutions douteuses — tout cela sans nous occuper de graphologie. Or si, selon l'usage suivi pour établir les pourcentages, on répartit les solutions douteuses en parts égales dans les deux clans rivaux, on a 13,5 solutions justes et 7,5 solutions fausses. J'ignore si M. Crépieux-Jamin a tiré quelque avantage de la particularité que je signale; si l'impression qu'il en a reçue est inconsciente, lui-même ne pourrait nous donner aucun renseignement sur ce point. Du reste, pour éviter toute ambiguïté, il faut poser le problème de la manière suivante; sans rechercher comment un graphologue déterminé, a procédé en fait, dans une expertise particulière, il est avéré que le contenu de l'écrit ne peut donner ici, à notre connaissance, que 13,5 sur 20, ou 67,7 p. 100 de solutions justes; est-ce que la graphologie peut démontrer qu'elle est utile à quelque chose, en fournissant un pourcentage supérieur à celui-là? Nous allons le voir.

J'avais averti M. Crépieux-Jamin que l'expérience allait être extrêmement difficile. Il ne s'agissait point de rechercher le maximum de renseignements exacts que la graphologie donne quand elle opère dans les conditions d'une bonne documentation; il s'agissait simplement de répondre à une critique très judicieuse de M. Borel, et de rechercher si, lorsqu'on est sûr que le contenu de l'écrit ne peut pas guider le diagnostic, la graphologie est désarmée ou non. J'insiste là-dessus, afin d'éviter de futurs malentendus de presse, pour le cas où la presse s'occuperait encore de mes recherches de graphologie. Les graphologues soutiennent qu'on ne juge pas une intelligence sur 10 mots d'écriture; et d'abord, ils ont le droit de soutenir cela, jusqu'à preuve du contraire; et ensuite, il faut reconnaître que leur assertion paraît très raisonnable. Je plaçais donc M. Crépieux-Jamin dans des conditions très difficiles, qui sans rendre son expérience impossible ne lui permettait pas, vraisemblablement, de déployer toutes ses ressources; et je lui suis reconnaissant de ne pas s'être dérobé. C'est d'ailleurs une justice à lui rendre : M. Crépieux-Jamin ne se dérobe jamais.

Afin de corriger en quelque mesure le laconisme excessif des documents sur lesquels je l'obligeais à travailler, je lui ai demandé

instamment d'éliminer tous les couples d'enveloppes pour lesquels il ne pouvait pas atteindre un jugement de certitude. Mieux valait, lui ai-je écrit plusieurs fois, laisser de côté une moitié des documents, et ne faire aucune erreur sur l'autre moitié. La démonstration, si elle était possible, n'en devenait que plus frappante. L'expert s'est conformé à ma demande. Il y avait des écritures sur lesquelles il hésitait beaucoup. Il les a mises de côté. Je lui avais envoyé 28 couples d'enveloppes ; il en a éliminé 7 ; puis, dans un autre envoi, il a pris 2 couples qui lui paraissaient bien éloquents, et les a joints à ceux qu'il avait conservés. Le nombre total des couples a donc été de 21. C'est à propos de ces 21 couples seulement que j'ai fait les essais de diagnostics sur le prénom, dont j'ai parlé plus haut.

Son travail terminé, M. Crépieux-Jamin me l'envoya avec un sentiment de confiance. Il n'était pas certain de n'avoir commis aucune espèce d'erreur, me disait-il, mais il espérait que celles-ci ne seraient pas supérieures à 10 p. 100. Il se trompait à son désavantage, ce qui est un rare exemple de talent et de modestie. Je suis heureux de constater qu'il a commis une erreur unique. Cela lui fait un pourcentage de bonnes réponses égal à 95,2 p. 100. On ne pouvait pas espérer mieux. Pour savoir si l'erreur unique qu'il avait commise pouvait lui être rendue suspecte, je ne la lui ai pas signalée expressément ; je l'ai prié de la découvrir lui-même, parmi 4 couples que je lui indiquais ; et il y est arrivé à coup sûr, sans hésitation.

On aurait pu s'arrêter là. Mais, dans la recherche scientifique, on aspire toujours à plus de certitude. En étudiant de nouveau mes couples, je reconnus que quatre d'entre eux contenaient des écritures assez célèbres pour qu'on accusât un jour l'expert de les avoir reconnues. J'ai confiance dans la loyauté de M. Crépieux-Jamin. Je sais que s'il avait reconnu les écritures de MM. Brieux, Donnay, Faguet et Hervieu, il m'en aurait prévenu. Mais il ne suffit pas de se convaincre, il faut convaincre les autres, et pour ceux-ci les preuves morales sont généralement très faibles. Je ésolus donc de remplacer les 4 couples précédents par d'autres. Et puis je remarquai que, dans 2 autres couples, j'avais associé une adresse à moi avec une adresse à Mme Binet ; je supposai qu'un critique subtil s'imaginerait que le correspondant d'une femme a

des chances pour être moins intelligent que celui d'un homme, et, dans le cas présent, il ne se serait pas trompé. Je résolus donc de remplacer les 6 couples précédents par de nouveaux, où la série supérieure était composée par MM. Dumas (de la Sorbonne), Rollet, l'avocat bien connu, Souriau (professeur à l'Université de Nancy), Lalande, Bourdon, professeurs de philosophie, Roussel, un instituteur fort intelligent, Belot, inspecteur primaire, Mme F. (professeur d'école normale) et une jeune fille très distinguée; la série moyenne est formée d'instituteurs, clercs de notaire, gens du monde, etc. Dans cette série de 9, j'ai veillé à ce que mon prénom ne figurât pas d'une façon plus expresse sur une des enveloppes que sur l'autre; et je me suis arrangé pour qu'aucune des causes d'erreur signalées plus haut ne se produisît. M. Crépieux-Jamin a éliminé un des couples, pour documentation insuffisante, et porté son diagnostic sur les autres, avec un sentiment de certitude : or, il ne s'est pas trompé, il n'a commis aucune erreur dans le diagnostic nouveau de ces 8 couples.

Récapitulons : sur un total de 29 couples d'enveloppes, jugées au point de vue intellectuel, une seule erreur a été commise. Si on supprime de cette série 6 enveloppes, considérées comme suspectes pour les raisons que je viens de dire, il en reste 23, dans lesquelles je ne vois aucune indication possible, en dehors du graphisme; car, dans cette nouvelle collection, l'indication par le prénom aurait 6 conséquences justes, 4 fausses, et 15 douteuses, ce qui permet de n'en pas tenir compte. Je crois donc tenir enfin la preuve cherchée : *il y a dans l'écriture des signes d'intelligence.*

On me dispensera de prendre une conclusion plus générale, voici pourquoi. Je ne pense pas qu'on serait justifié de déclarer qu'un expert de l'habileté de M. Crépieux-Jamin distingue l'intelligence avec une sûreté qui voisine pratiquement l'infaillibilité. Notre série d'épreuves ne conduirait à cette conclusion que si on ne tenait pas compte de quelques particularités qui tantôt en confirment la portée, tantôt la restreignent. D'une part, la documentation a été très peu abondante; et les graphologues assurent que cette parcimonie peut les induire en erreur. D'autre part, je me suis constamment efforcé de ne coupler que des intelligences entre lesquelles il y a des écarts énormes, car je suis pris de l'esprit de doute quand j'opère des comparaisons aussi délicates, et je ne me

sens rassuré que si je fais des rapprochements tels que le premier venu de mes amis me donne raison en s'écriant : Parbleu, c'est certain ! Enfin, troisième remarque, et la plus importante de toutes, M. Crépieux-Jamin n'arrive à éviter l'erreur qu'en faisant des éliminations pour des écritures qui ne lui inspirent pas une certitude; sur un nombre de 23, il en a éliminé 8, soit un peu plus du quart; et il a eu raison de faire ces éliminations, car, d'après ses premiers diagnostics, qu'il a ensuite repris (en dehors de toute suggestion de ma part) lorsque je lui ai recommandé de se cantonner dans les cas certains, des erreurs très graves lui avaient échappé. Il y a là une indication précieuse; le sentiment de la certitude qu'il éprouve devant la valeur d'une écriture ne le trompe guère; et s'il a la prudence de ne se prononcer qu'en cas de certitude absolue, il ne se trompera presque jamais sur l'intelligence comparée de deux scripteurs qui sont effectivement d'intelligence très inégale.

Je remercie vivement M. Borel de m'avoir fait comprendre la nécessité de ces vérifications, et M. Crépieux-Jamin de s'y être prêté de si bonne grâce. Allons maintenant de l'avant. Notre base d'opération est assurée. Il faut continuer l'enquête et se poser des questions nouvelles.

II

La Révolution de 89 a supprimé l'existence légale de classes sociales, possédant des privilèges spéciaux; cependant, en fait, ces classes sociales continuent à exister. Tout récemment, un officier supérieur reconnaissait, dans une conférence d'un grand intérêt, l'existence de trois types de soldats, possédant chacun sa mentalité et ses aptitudes physiques : le paysan, qui est lent, maladroit de ses mains, et d'esprit peu ouvert, mais dont l'organisme reste sain et solide; l'ouvrier, qui a l'intelligence plus débrouillarde, les mains plus habiles, mais a l'organisme affaibli par beaucoup de maladies, dont les principales sont l'alcoolisme et la tuberculose; et enfin, le bourgeois, l'intellectuel, qui a une culture supérieure, des goûts plus raffinés, mais un organisme peu résistant, et au point de vue moral une fâcheuse tendance au dédain, au séparatisme. Ces divisions sont justes, mais larges; on pourrait pousser

davantage dans le détail en tenant compte des professions. Il existe, rien qu'au point de vue intellectuel, qui nous intéresse exclusivement ici, une belle différence entre le petit boutiquier et l'instituteur, entre celui-ci et le médecin, l'avocat, le professeur de l'enseignement supérieur. Je crois fermement, quant à moi, que si on ne tient pas compte des exceptions individuelles, la moyenne des individus formant une même classe est d'une intelligence en rapport avec cette classe, et que, par exemple, la moyenne intellectuelle croît de l'enseignement primaire au secondaire, et du secondaire au supérieur. Je crois aussi que la moyenne des patrons est plus intelligente que celle des ouvriers, que la moyenne des officiers est supérieure à celle des simples soldats, et qu'en un mot notre hiérarchie sociale est, dans son ensemble, le reflet assez fidèle d'une hiérarchie des intelligences. Ceux qui sont des exceptions éclatantes à cette règle générale deviennent, si les circonstances les favorisent, les promoteurs de réformes qui ont pour effet d'opérer un changement de classement en leur faveur. Comme F. de Curel le dit pittoresquement en parlant des meneurs dans les grèves, « partis à la tête des ouvriers, ils arrivent sur leurs têtes ».

Nous voilà loin de la graphologie, dira-t-on. Mais non. Les considérations précédentes, on va le voir, doivent intervenir dans notre recherche. Quand même le lecteur ne croirait pas à la justesse de tout ce que je viens de dire, il n'en resterait pas moins une conclusion à en tirer : c'est qu'il est possible, après tout, que les différences intellectuelles que nous avons relevées entre tels et tels dont nous donnions à comparer l'écriture, fussent dans la dépendance des différences sociales, et que ce fussent les différences sociales qui seules ou presque seules se fissent sentir dans l'écriture. Prenons un exemple grotesque. L'intelligence des gens est bien distincte de la forme de leur coiffure; et cependant, si on décidait, dans une expérience, que tous ceux qui portent un chapeau de forme sont plus intelligents que tous ceux qui portent une casquette, il est bien possible qu'en moyenne on ne se trompât pas beaucoup. Supposons donc qu'il existe dans l'écriture une mode sociale comme dans le costume; le résultat sera pareil. Vous dites à l'expert de comparer l'écriture d'un petit boutiquier à celle d'un membre de l'Institut. Il se peut qu'il soit de coutume, pour le premier, de fioriturer son écriture, de s'attarder à des pleins et

à des déliés, tandis qu'il est d'usage que le membre de l'Institut adopte une écriture sobre. Il se peut que ce soit là une affaire de milieu. Je n'affirme pas que ce soit certain. Il se peut que le type de l'écriture soit moins influencé par les convenances et imitations sociales que la forme du chapeau. Il se peut aussi qu'il le soit autant. Il y a doute. Donc, examinons[1].

Je viens de parcourir la série de 28 couples que M. Crépieux-Jamin a si bien analysés; et je compte :

Inégalité de condition sociale, 17 fois;

Égalité, 7 fois;

Cas douteux, 2 fois.

Ces chiffres confirment mon soupçon, et en même temps me rassurent un peu. Ils confirment mon soupçon en me montrant à moi-même que, le plus souvent, lorsque j'ai voulu avoir un gros écart d'intelligence, je me suis adressé à des conditions sociales éloignées l'une de l'autre. Ils me rassurent aussi en me montrant que les 7 couples pour lesquels la condition sociale était égale ont été aussi bien jugés que les autres. Voici le dénombrement de ces cas d'égalité, ou de pseudo-égalité. Un magistrat et un professeur au Collège de France, — un professeur de l'enseignement secondaire, connu par ses publications, et un professeur à la Sorbonne, — un homme du monde, instruit, et un professeur de Faculté, — une directrice d'école normale, et une femme du monde. — deux psychologues, l'un professeur au Collège de France, l'autre psychiatre dans un hôpital, — un professeur de philosophie de Faculté et un homme du monde, — deux instituteurs, — deux jeunes filles du même monde.

Ce sont là de premières présomptions. Mais il faut aller plus loin. Deux questions se posent : 1° Est-il vrai qu'à intelligence égale

1. M. Vaney, mon collaborateur à l'École de la rue Grange-aux-Belles, m'a fait part de l'observation suivante, qui me paraît très juste. « L'écriture simplifiée, me dit-il, est le principal signe graphologique d'intelligence, d'après M. Crépieux-Jamin. Or, les instituteurs sont obligés, par leur professien même, de ne pas simplifier leur écriture; ils écrivent au tableau noir pour être lus faciement et à distance par tous leurs élèves, et ils commettraient une faute s'ils simplifiaient leur écriture, car simplifier c'est déformer. Ils se plient donc à une habitude de clarté, de lisibilité, qui doit les suivre même dans leur correspondance privée. Je me rends bien compte, ajoutait M. Vaney, que lorsque j'étais instituteur, je ne simplifiais pas du tout mon écriture; depuis que je suis directeur, n'ayant plus à faire la classe, je suis allé instinctivement vers la simplification, et mon écriture a changé. »

l'écriture d'un individu supérieur socialement sera jugée plus intelligente que celle d'un individu inférieur socialement? C'est un problème qui me semble extrêmement difficile à résoudre. 2° Est-il vrai qu'à condition sociale égale, les différences intellectuelles des individus se lisent dans leur écriture? Cette seconde question est plus facilement abordable.

J'ai cherché à la résoudre en faisant appel à un inspecteur primaire dans le jugement duquel j'ai grande confiance. C'est un inspecteur qui connaît très bien et juge très bien son personnel. Je lui ai demandé de faire écrire à tous ses instituteurs et à toutes ses institutrices une adresse toujours la même, la sienne, sur une enveloppe de papier bulle. Ceci fait, l'inspecteur a choisi les personnes qui lui semblent au point de vue de l'intelligence être aux deux pôles extrêmes, et il a établi des couples d'adresses réalisant les différences intellectuelles les plus grandes, et en ne rapprochant que des sexes pareils. Étranger à la graphologie, cet inspecteur n'a pas tenu compte de l'écriture pour opérer ses choix. J'ai respecté les assortiments qu'ils avait faits, et je les ai envoyés tels quels à M. Crépieux-Jamin [1].

Un simple coup d'œil jeté sur ces adresses m'avait montré d'ailleurs que j'allais demander à mon expert habituel un travail des plus ardus. Bien que je ne me pique pas de graphologie, mes yeux se sont habitués peu à peu à reconnaître les types de graphisme que Crépieux-Jamin considère comme révélateurs d'intelligence; et je puis, à la rigueur, dans les cas faciles, faire des diagnostics raisonnables. Les adresses d'instituteurs m'ont complètement dérouté. Les suppositions que j'ai faites étaient pitoyables, et celles d'autres personnes de ma famille qui, comme moi, et empiriquement, se sont un peu exercées à la graphologie, ne dépassent pas des solutions de hasard. Cependant, ces personnes réussissent assez bien à juger les couples que j'ai moi-même réunis. J'enregistre simplement cette constatation, parce qu'elle va éclairer ce qui suit. Toutes ces écritures d'instituteurs m'ont paru être le contraire de la simplicité : elles ont subi sans doute le

1. J'ai fait une autre épreuve que j'indique en passant : j'ai envoyé à M. Crépieux-Jamin 8 nouveaux couples, dans lesquels la condition sociale est rigoureusement pareille. Il y a eu 6 solutions justes et 2 erreurs. Décidément, l'égalisation des conditions sociales augmente la difficulté du diagnostic.

pli professionnel; elles sont presque toujours ornées, et parfois outrageusement.

Le jugement général de M. Crépieux-Jamin sur le niveau mental de toute cette nouvelle collection a été assez sévère. Glissons. Nous arrivons tout de suite à la proportion des jugements exacts et faux. 32 couples lui avaient été soumis. Il en élimina 12 comme trop difficiles dans les conditions de documentation où je l'avais placé, et n'en conserva que 20. Sur ces 20, il a fait 6 erreurs, et donné 14 solutions exactes.

Ainsi, même dans ces conditions où les difficultés ont été accumulées à plaisir, — brièveté des documents, contenu identique, écriture tracée de commande, niveau mental général qui ne dépasse pas la moyenne, différences individuelles d'intelligence qui doivent, autant qu'on en peut juger, ne pas être aussi grandes que celles dont nous avions disposé dans nos couples antérieurs, — même en ayant contre lui autant d'atouts, M. Crépieux-Jamin a gagné la partie. Mais, d'autre part, nous remarquons que le nombre de ses erreurs atteint un degré insolite pour lui; et c'est la preuve, à notre avis, que lorsqu'on rend uniforme la condition sociale des scripteurs, les différences graphiques tenant à l'intelligence deviennent plus faibles; ce n'est pas absolument prouvé, c'est du moins assez vraisemblable.

III

Un mot, pour finir, sur une autre critique qu'on m'a faite. La graphologie, a-t-on déclaré, n'est pas, ne peut pas être une science. — Pourquoi, demanderai-je? — Pour deux raisons, semblent supposer mes contradicteurs; la première, c'est qu'il n'existe point un rapport constant et logique entre les signes graphiques et l'interprétation qu'on leur donne; ce n'est qu'une coïncidence, et cette coïncidence, si fréquente qu'elle soit, peut manquer au moment où on s'y attend le moins, et pour des raisons qu'il est impossible de deviner. La seconde raison concerne moins la graphologie que le graphologue; elle consiste à affirmer que l'art du graphologue a quelque chose de si personnel et de si peu raisonné qu'on ne peut pas l'enseigner à d'autres; tel réussit là où tel autre échoue; c'est affaire d'intuition, d'un je ne sais quoi

d'impalpable qui ne peut pas se formuler, se préciser, et qui par conséquent n'a rien de scientifique.

Examinons la première raison ; elle ne me paraît pas péremptoire. Il est très vrai que le rapport existant entre le signe graphique et le sens qu'on y attache est ce qu'on pourrait appeler un simple rapport de contiguïté ; nous le constatons, nous ne pouvons en donner que des interprétations extrêmement vagues.

Les graphologues invoquent, il est vrai, avec complaisance ce principe que l'écriture est une série de petits gestes, et qu'il est naturel que la nature, la forme et les mille variétés du geste graphique traduisent nos états d'âme, avec la fidélité d'une expression de physionomie. Mais ce n'est là qu'une vérité banale et assez vague ; ceux qui l'adoptent sans restriction se laissent trop dominer par cette idée que toute image a un pouvoir moteur, et que la pensée et le mouvement sont solidaires ; ils ont le tort d'oublier qu'une action motrice est une synthèse d'un très grand nombre d'influence de toutes sortes ; or on ne sait pas si parmi ces influences l'état mental occupe constamment le premier rang : il est même douteux que ce soit toujours le cas. Tout ce qu'il est raisonnable d'admettre c'est l'existence d'une corrélation empirique, entre telle forme graphique et telle propriété intellectuelle et morale ; pour le moment il serait bien hardi d'aller au delà. Cette corrélation existe-t-elle ? Sans être constante, est-elle assez fréquente pour qu'on ne l'attribue pas au hasard ? Cela suffit pour commencer une science. Bien d'autres recherches se contentent d'établir des corrélations pareilles, et on ne met pas en doute leur légitimité. Ainsi, en céphalométrie, nous savons qu'en moyenne tel volume de tête correspond à un certain niveau intellectuel. La relation s'observe, se compte, mais il serait assez difficile d'en donner une explication précise. Cependant la céphalométrie est bien une recherche scientifique.

L'autre argument ne nous paraît pas meilleur. La graphologie n'est pas nécessairement un art mystérieux ; elle peut s'enseigner ; en fait, chacun peut s'y exercer, et en s'exerçant, on se perfectionne.

Le premier venu ne deviendra pas un maître, c'est vrai ; mais n'en est-il pas de même en chimie, en physiologie, dans tous les exercices qui demandent un certain degré et une certaine qualité

d'intelligence? Les signes graphiques ne se mesurent pas, c'est encore vrai; et l'acte de jugement par lequel on attribue à une écriture déterminée sa vraie valeur a quelque chose de personnel; soit; mais n'existe-t-il pas beaucoup de recherches scientifiques, où l'appel à l'expérience se fait, non par des perceptions simples, dont tout le monde est capable, mais par des jugements complexes? L'aliéniste, par exemple, qui doit apprécier tout l'ensemble d'une personnalité pour savoir si l'intelligence d'une personne fonctionne raisonnablement, cet aliéniste n'est-il pas obligé de faire des jugements dont la valeur dépend d'un art tout personnel? Élargissons la question, et nous nous rendrons compte que tout le débat porte sur le point suivant : pour beaucoup de perceptions et de jugements nous faisons intervenir des opérations qui sont en grande partie inconscientes. La science se marque par le passage incessant de l'inconscient dans le conscient; les études intuitives, comme la graphologie, restent souvent sur la ligne de démarcation entre les deux domaines; rien ne prouve qu'avec le progrès de la recherche, ce qui est inconscient aujourd'hui ne sera pas conscient demain. J'ai convié à maintes reprises les graphologues à expliciter leurs jugements; ils y ont consenti; plus ils le feront, plus leur art prendra une allure scientifique.

Voici d'ailleurs quelques expériences qui viennent à l'appui des idées que je développe en ce moment. J'ai voulu savoir dans quelle mesure une personne profite d'une leçon de graphologie. Je suis allé dans une école primaire de garçons, j'ai fait venir, l'un après l'autre, dans le cabinet du directeur, une dizaine d'élèves intelligents, de dix à douze ans; à chacun d'eux j'ai montré ma série de 21 couples d'adresses, en leur demandant de me désigner chaque fois l'écriture la plus intelligente.

Avec la docilité des enfants, tous ces élèves ont obéi à ma demande: les uns semblaient désigner au hasard les écritures, d'autres montraient des préférences qui étaient raisonnées, quoique la raison qu'on pouvait entrevoir fût parfois comique; par exemple une écriture leur paraissait préférable, parce qu'elle était sans rature, ou parce que l'enveloppe était sans taches; d'autres élèves, les plus nombreux, se rappelant les leçons de calligraphie qu'ils avaient reçues, indiquaient constamment les écritures les plus ornées : ce sont probablement celles de leurs excellents maîtres.

J'inscrivis tous ces jugements sans commentaire; puis je donnai à chacun de ces élèves une explication qui consistait à développer cette idée que l'écriture la plus intelligente est l'écriture sobre. Je leur montrai, par des exemples que je traçais moi-même sous leurs yeux, que l'écriture sobre n'a ni fioritures inutiles, ni pleins, ni déliés. J'insistais seulement sur ces deux points-là. Enseignement bien rudimentaire, qui ferait sourire les professionnels; mais dans l'intérêt de la recherche, il fallait se mettre à la mesure de garçonnets de dix et douze ans. La simplicité de la question fut comprise. J'en eus bientôt la preuve. Je fis examiner une seconde fois par mes sujets la même série de couples d'adresse; l'examen eut lieu dans un silence complet, l'enfant se contentait de poser son petit index maculé d'encre sur l'écriture préférée, et moi, je notais son choix sans le commenter. Dès les premières désignations, il fut facile de constater que tous les enfants sans exception profitèrent de la leçon. Quelques-uns même en profitèrent à ce point que, dans la seconde épreuve, ils ne commirent presque aucune erreur. D'autres en commirent encore beaucoup, soit par étourderie, soit par oubli de l'instruction qu'ils avaient reçue. Peu importe. Si on envisage l'ensemble, qui seul est significatif, on arrive à cette observation curieuse que le pourcentage des erreurs a sensiblement diminué, grâce à la leçon de graphologie que j'avais donnée en quelques secondes.

Voici des chiffres, que j'inscris seulement pour fixer les idées. Le nombre moyen d'erreurs, avant la leçon, était de 12 (pour 21 enveloppes); après la leçon, il n'a plus été que de 6,3 [1].

Résumons et concluons.

Je crois avoir démontré que :

1° Un bon graphologue peut distinguer l'écriture d'un homme

1. J'ai cité mes expériences avec des enfants parce que l'influence de l'enseignement se marque mieux sur eux que sur des adultes. Quand un adulte commet 7 ou 8 erreurs en étudiant notre collection de 21 couples d'enveloppes, notre leçon lui permet de se perfectionner. Mais plusieurs adultes, véritables graphologues inconscients, font très peu d'erreurs la première fois, 2 ou 3, ou 4 seulement; ceux-ci ne profitent pas nettement de la leçon, trop élémentaire, que nous leur donnons : car ce que nous leur apprenons, ils le savaient déjà. En fait, leur très petit nombre d'erreurs ne diminue guère à la seconde épreuve. Voici quelques exemples : 6 adultes, à la première épreuve avant la leçon, font en moyenne 4 erreurs dans l'examen de 20 couples; après la leçon, ils en font 3 et demi. C'est une des circonstances où l'épreuve sur des enfants est plus significative que sur des adultes.

intelligent de l'écriture d'un homme qui l'est moins, même dans le cas où le contenu du texte ne peut le guider absolument en rien. C'est ma réponse aux critiques de M. Borel. Je néglige le calcul du pourcentage d'erreur, qui varie selon une foule de circonstances; l'essentiel est que ce pourcentage, toujours inférieur à celui du hasard, démontre que le graphologue perçoit bien l'intelligence dans la forme graphique, quand aucun indice autre que cette forme graphique ne lui fournit une suggestion utile.

2° Les caractères graphiques de l'intelligence dépendent, dans une mesure appréciable, non seulement de l'intelligence personnelle du scripteur, mais encore de la condition sociale.

3° L'art du graphologue, malgré son caractère intuitif, souvent irraisonné et inconscient, peut s'apprendre, puisque nous avons vu que des enfants d'école, après avoir reçu une leçon élémentaire de graphologie, deviennent capables de mieux reconnaître l'intelligence dans l'écriture.

Alfred Binet.

LA CONSCIENCE SOCIALE

CATÉGORIES LOGIQUES

Au sein de chaque groupe social se forme peu à peu une cénesthésie confuse, une conscience chaotique où des vagues de ténèbres vont et viennent, emportant soudain les tentatives mal assurées d'unification et ramenant à l'incohérence les éléments souvent disparates dont elle est faite. Il y a là tout un mécanisme mental qui présente une frappante analogie avec le nôtre et qui, par ses proportions démesurées, nous permet de saisir de menus détails, échappant nécessairement à l'analyse psychologique, quand elle se borne à l'introspection. A cette conscience démesurée qui sommeille et parfois s'illumine de lueurs troubles, parviennent ainsi les apports de l'expérience, les faits innombrables de chaque heure, qu'elle triture à sa façon, les pervertissant suivant les catégories qu'elle s'est lentement instituées dans le temps, telle la conscience individuelle. La transposition de tous les problèmes psychiques dans l'ordre sociologique a l'utilité incontestable de nous affranchir d'un préjugé, qui entache la plupart des recherches sur le *moi*, l'identité et la perpétuité substantielles de ce qu'on a nommé conscience, puis cénesthésie, faute de mieux. Nous surprenons dans l'élaboration de la matière, du réel, par cette pensée engourdie, qui pourtant a des réveils si étranges à certaines heures, les procédés qu'emploie la nature en nous-mêmes, alors que nous nous croyons, en bons cartésiens que nous sommes demeurés, principe et cause de toutes nos opérations mentales. L'unité dont nous nous enorgueillissons jusqu'à bâtir sur elle l'édifice du cosmos se dilue dans les courants d'occultisme et il ne reste plus en nous, comme hors de nous, en chaque groupe sociologique, qu'une conscience cahotée, sursautante, faite de retentissements mal définis, le plus souvent incapable d'unifier tout ce qu'elle contient,

l'innombrable et l'innommable, et flottant dès lors en synthèses vagues, presque aussitôt dénouées[1].

Cette conscience sociologique, distincte en chacun des groupements — comme le sont nos individualités, à peu près irréductibles, quoi qu'en dise une psychologie par trop abstraite — est formée de catégories logiques, et aussi esthétiques et morales, qui diffèrent entièrement de l'un à l'autre. Ainsi se justifie l'aphorisme de Pascal, qui a si longtemps constitué le fond du scepticisme théologique : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. Durant tout le XVIIe et le XVIIIe siècles, l'âme religieuse, inquiétée par les audaces du rationalisme cartésien, kantien par la suite, qui prétendait dès lors unifier toutes les pensées et de leur essence commune faire sortir la logification monistique de l'univers, a vu partout des incohérences sociales autant que cosmiques, résolues seulement dans l'unité de Dieu. Pas de logique absolue tirée de la pensée humaine que l'on supposait substantiellement identique à celle du créateur, en différant uniquement par les limites, mais des logifications variables à l'infini suivant les milieux, ces « plaisantes justices qu'une rivière borne » et dont Dieu seul, là-haut, a le secret, étant le maître de l'Unité réductrice de tous les mystères du multiple... Faut-il dire qu'en ce débat les théologiens avaient le sens du réel beaucoup mieux que leurs adversaires, et qu'ils ont touché du doigt la matérialité des choses, quelle que soit la rationalité si bien dissimulée derrière, mis en lumière le fait brutal, indéniable, la multiplicité des consciences sociologiques, l'une à l'autre fermées, intransmissibles comme autant d'âmes, en dépit d'apparentes communions?

L'école de Montesquieu, de nos jours, n'a guère fait que continuer la tradition des théologiens, en supprimant, il est vrai, le fantastique de la conciliation de toutes les contradictions en Dieu qui satisfaisait les besoins d'unité, dans la pensée d'un Pascal. Elle a repris pour son compte le mot profond : vérité en deçà des

1. Je me permets de renvoyer le lecteur à une étude précédemment parue dans la *Revue internationale de Sociologie*, n° d'octobre 1906, où j'ai tenté de rapprocher la conscience psychique de la conscience sociale et de montrer dans cette dernière l'agrandissement photographique, en quelque sorte, de l'autre. Ainsi s'éclaire, dans une certaine mesure, une des énigmes les plus troublantes de notre mécanisme intellectuel, le caprice du souvenir autant que de l'oubli, ce que j'ai nommé le mystère des légendes. Il y a sûrement, révélé par la *conscience sociologique*, un élément d'indétermination qui se joue à tout instant des lois de notre pensée.

Pyrénées, erreur au delà, a minutieusement étudié l'élaboration de ces consciences diverses, suivant les milieux où elles se sont constituées.... Mais imprégnée peut-être par des hantises d'immobilités mathématiques, elle a cru voir dans la nature ambiante et ses influences multiformes la raison de toutes ces formations disparates qui *résultent nécessairement de la nature des choses.* Il s'ensuivrait, à accepter aveuglément ce principe, que les catégories logiques — pour nous en tenir à celles-là — en chaque groupe social ont quelque chose de prédestiné et sont la conséquence fatale du milieu où elles se sont cristallisées. En d'autres termes, la logification de chaque groupement social est absolue pour lui-même, sinon pour la totalité de l'univers, est le résultat nécessaire de sa nature particulière, telle que l'ont constituée lentement les actions de mille sortes, d'ordre physique surtout, auxquelles il a été soumis dès l'origine.

... Était-ce bien la peine de s'être libéré de la théologie, de l'unification des contradictoires en Dieu, pour aboutir ainsi à une espèce de fatalisme, laïcisé tant qu'on voudra, mais identique au fond à celui de nos sceptiques chrétiens, celui de la nature et de ses énergies inéluctables? Le but inavoué de ce naturalisme à la Montesquieu, qui fait dériver la logique de chaque organisme sociologique de l'influence des milieux, est de rétablir l'*unité*, si étrangement compromise par les révélations de l'expérience immédiate. Dépouillant la doctrine de la Raison divine ou de la Providence de son caractère symbolique, — on pourrait écrire concret, — il proclame abstraitement : les mêmes causes produisent partout les mêmes effets. De là, à côté de dissemblances, indéniables dès qu'on consent à se pencher sur le réel, des identifications soudaines. Ces consciences sociales, qui semblaient d'abord si lointaines, et dans leur énormité de chaos roulaient la matière du réel suivant des catégories rigoureusement distinctes, en viennent à communier, voire à se fondre les unes dans les autres... Le naturalisme, à son point d'aboutissement, n'est pas trop éloigné du rationalisme qui lui était si opposé au début et qui, méconnaissant le concret, instituait pour tous les groupes possibles des lois communes, une logification fondée sur la raison — entendons par là une trituration des éléments qu'apporte à chaque instant l'expérience, suivant les *catégories absolues*, celles que Dieu a décrétées sur le Sinaï et que

notre pensée, étincelle détachée de son essence, a retrouvées par une sorte de révélation intérieure...

Il en sera toujours ainsi, tant que le naturalisme n'osera pas aller jusqu'au bout de ses principes et, hanté d'unification, ne consentira pas à reconnaître ce qu'il y a d'irréductible dans les individualités, à tel point que les identités de surface s'évanouissent, dès qu'on descend à l'examen minutieux du réel. Les catégories logiques le plus souvent sont inassimilables en chacun des groupes sociaux que notre observation pénètre. S'il en est qui parfois semblent coïncider de conscience à conscience et prêtes à s'unir, des souffles, venus d'on ne sait quelles profondeurs, ont tôt fait de les emporter et de les replonger dans l'indistinction la plus complète. En nous comme hors de nous, dans le groupe sociologique où nous sommes une molécule, inaperçue le plus souvent, tout s'ordonne suivant une logique mouvante et les catégories par lesquelles nous unifions tout ce qui vient à nous et aussi tout ce qui en sort, notre activité tant individuelle que sociale, sont bien souvent la conséquence de hasards, d'à-coups, au lieu d'être, suivant la formule théologique et rationaliste, en dépit de ses allures d'empirisme, *ce qui résulte nécessairement de la nature des choses.*

I

Si nous tentons en effet de passer au détail et de décomposer le mécanisme logique des groupes sociaux qui s'offrent à notre expérience, nous sommes le plus souvent contraints de reconnaître que le milieu où a pris naissance et s'est concrétisée en quelque sorte la conscience chaotique, est pour bien peu de chose dans la lente élaboration de ses catégories. Le *sens physique* d'un pays quelconque dans lequel s'est développée une individualité sociale ne se dégage qu'après coup, et des contestations sans nombre peuvent s'élever à son propos, ainsi qu'il est d'usage dans toutes les questions de finalité, cette causalité à rebours si sujette à caution. La logification d'une existence, sans cesse désemparée dans la réalité par les inconséquenees et les sautes brusques, est une œuvre de construction artificielle, et l'idée qui est censée avoir présidé au déroulement intégral d'une activité, loin d'être initiale, ne se révèle qu'au terme, et souvent même pas du tout.

Au delà de la mort, il se peut qu'elle n'ait pas jailli, comme il arrive pour certaines finalités troubles dans le cosmos.

Ainsi en est-il de ces existences sociologiques où l'école de Montesquieu veut voir à tout prix le résultat de la nature des choses, où l'école opposée, celle de Rousseau, découvre par contre le produit de la volonté et de la raison humaine... Raison et volonté humaines sont-elles bien différentes de la volonté et de la raison cosmiques, de la nature des choses dont parle Montesquieu, et sur ce points nos deux philosophes, quoique se croyant adversaires, ne se donnent-ils pas les mains, communiant dans leur foi à la nécessité?... La signification physique d'une région est, comme pour chacun de nous le sens de la vie, le destin, caprice d'édification intellectuelle qu'un souffle suffit à faire écrouler. Il n'y a de réel — et les théologiens le sentaient fort bien jadis — que les incohérences farouches de la vie individuelle ou sociale, sous ses formes multiples à l'infini, en qui ils soupçonnaient une logique profonde connue de Dieu seul, mais qui pour notre raison se nomme forcément illogisme. Les influences matérielles dont on a tant abusé représentent peut-être dans les soubresauts et les rencontres dont sont issues les logifications disparates de chaque groupe, un des moindres éléments, et j'attribuerais volontiers plus d'importance aux actions psychiques, transmises par on ne sait quelles voies, bouleversant ce que les ambiances semblaient devoir produire de toute nécessité.

Ces consciences chaotiques, ainsi constituées en dehors de toutes lois assignables dans l'ordre physique, s'offrent à nous sous mille et une formes et trahissent, sans qu'un doute soit possible, leur origine sursautante, toute d'incohérences et de hasards. Il s'en faut de beaucoup que toutes atteignent l'unité, cet idéal à peine réalisé dans quelques-unes, les plus hautes. Le plus souvent le multiple, sensations et souvenirs, s'amoncelle et pêle-mêle roule dans la nuit de leur pensée, à peine éclairée çà et là de quelques lueurs d'unification.

Il est des hordes qui tout à coup, de façon presque végétale, se détachent par bipartition du tronc primitif et vont se multiplier ailleurs, aux hasards de l'errance, en des territoires mal définis qui ne parviennent pas à les attacher. Tels les groupes d'Aryens qui par voie de migrations ont essaimé, suivant les idées généralement

admises, du plateau de Pamir, dans les directions les plus opposées. Malgré l'émiettement des tribus le long d'on ne sait quelles routes — toujours mobiles d'ailleurs, car tout est en marche incessamment, ou ne fait halte qu'un instant, au caprice des incidents cosmiques, — une pensée commune, embryonnaire, va de l'une à l'autre, relie les molécules si distantes soient-elles, et nous voyons une logique s'instituer, d'errance et de dispersion, qui effarouche nos habitudes mentales d'unification, mais qui a été et qui de nouveau peut être, et fonctionner comme tant d'autres. D'une société qui ne peut plus nourrir tout ce qu'elle produit, les hordes, une fois de plus, peuvent se séparer et aller dans les terres inappropriées, s'il en est encore, s'épandre toujours plus avant, de moins en moins compactes, diluant dans la nuit des immensités la conscience unifiée et claire qu'elles emportaient au départ.

Ainsi il se forme, des expériences acquises dans les milieux divers et par là même contradictoires bien souvent, une pensée diffuse qui garde encore quelque chose de l'unification primordiale, mais se perd déjà dans l'éparpillement du multiple prodigieux. A peine quelques frissons passent par instants, en cette conscience trop vaste, dans un devenir perpétuel, où rien ne peut se fixer, et lui rendent pour une seconde la puissance d'unité qu'elle a laissée se dénouer dans l'espace et aussi dans le temps.

Une logification voisine de celle-là, distincte cependant, nous est fournie par les races qu'une malédiction a déracinées soudain et jetées comme du sable à tous les vents. Tels les Lombards et les Juifs et tant d'autres moins connus, filtrant lentement à travers les peuples, s'y propageant par eux-mêmes comme des molécules inassimilables, sans s'y mêler le plus souvent, soit qu'ils ne le veuillent pas, soit qu'ils se voient repoussés par les haines de l'ambiance. Il est des tribus qui ont disparu sans laisser de traces, délayées dans le désert au lieu de s'absorber dans les nations, et un sociologue, quelque peu halluciné d'ailleurs, a pu voir dans certaines missions, aventurées au cœur du continent noir, le souci chez des créatures de la race maudite de retrouver les bandes disséminées et de reconstituer l'unité primordiale, comme au temps où le Temple érigeait sur la colline de Sion son architecture de rêve, transmise par Ézéchiel. Etrange cérébralité qui n'a plus

de *substratum* physique et défie par conséquent toutes les investigations qui s'appuieraient exclusivement sur la doctrine des milieux. Conscience faite de l'unité de jadis, à jamais morcelée et sans nationalité désormais, car les songes du sionisme sont loin de l'avoir envahie tout entière en dépit des efforts d'une élite. Ame éparse dont certains éléments sont en repos et d'autres en un perpétuel devenir, amalgame de fixité et d'errance, où les sensations les plus diverses se coordonnent plutôt mal que bien en concepts, par suite des difficultés inouïes de communication, auxquelles s'ajoute l'absence de toute base physique de la pensée, le territoire.

Pour d'autres races, le territoire ne manque pas, au contraire, il s'amplifie sans limite, et l'obsession de l'infini, des steppes qui s'ouvrent éperdument, peuple les yeux. Et c'est un exode de la population vers les plaines où s'absorbe perpétuellement, toujours dans la même direction, le trop-plein, le superflu d'abord, puis bientôt le nécessaire de son essence et le sentiment qui peu à peu se coagulait, au sein de cette masse inorganique, fond et s'évanouit à chaque déperdition nouvelle. La pensée de ce groupe démesuré ne parvient pas à *sortir* de l'état chaotique, parce qu'une partie d'elle-même s'élimine et se détruit par diffusion, ne rencontrant pas l'obstacle qui, se dressant soudain au devant de la route la forcerait à se poser en s'opposant, suivant la formule de Fichte. Le tsar coordonne bien tout, mais de façon superficielle, et sa fragile essence peut être d'un instant à l'autre emportée dans la tempête : alors les incohérences, que déguise mal l'unification officielle, éclateraient, révélant l'impuissance d'une pensée qui ne peut arriver à l'âge adulte où se forment les concepts. Telle est, irrésistible, l'attirance de l'infini où se perd sans trêve le meilleur d'elle-même, ce qui lui permettrait de parvenir à la personnalité, consciente et une.

Des peuplades, également sans limites naturelles et, par suite, flottantes, ont constitué une des unifications les plus puissantes de notre Europe présente, parce qu'ici les siècles ont fait surgir devant elles, du côté où elles avaient une tendance à s'éparpiller, l'obstacle qui leur a permis de se définir. Il est visible, en effet, que la Prusse, sans la solide constitution de la Pologne à laquelle elle devait se heurter fatalement dès les origines, n'aurait pas été

amenée à se contracter dans l'âpre concurrence vitale et par suite la pensée qui devait absorber, au prestige de son unification, les multiplicités errantes de l'Allemagne, ne se serait pas démêlée des incohérences primitives. Il en résulte que la conscience de deux groupes sociaux, édifiés sur une base physique à peu près semblable, s'est instituée de façon contraire, l'une ne parvenant pas à croître, restant puérile et vague, incapable d'une idée générale, abandonnée aux sensations les plus opposées parce qu'elle ne trouve pas de limites, l'autre réduite à rentrer en elle-même parce que l'obstacle se hérissa tout d'un coup devant elle, et atteignant avec une rapidité merveilleuse l'âge adulte où prennent consistance les concepts, jusqu'à englober toute matière, fût-elle la plus rebelle à leur essence.

Il est des possibilités sans nombre de logifications sociales à des degrés inférieurs [1], où la pensée ne parvient pas à s'éclairer, n'ayant pas reçu le choc qui lui est nécessaire pour jaillir, étincelante, dans l'incohérence des sensations. Un exemple typique nous est fourni par certains des États-Unis d'Amérique, je ne dirai pas tous, car la question sociologique est très différente d'un État à l'autre, quoiqu'ils soient unifiés sous le drapeau aux trente-six étoiles. Nous avons là des groupements fixés de façon indéniable sur un territoire aux limites à peu près immuables, et ne parvenant pas à s'évader d'une pensée appesantie de ténèbres, où les concepts ne s'élucident qu'avec peine, et soumise en conséquence aux voltes les plus inattendues : les élections dans ces États en sont la preuve souvent comique. C'est que la substance matérielle non moins qu'intellectuelle est traversée à chaque instant par des éléments disparates. D'une part, l'accès des côtes, si facile pour l'immigration, y fait affluer sans trêve des molécules neuves, qui la bouleversent du tout au tout. D'autre part, le *Far West*, qui recule toujours, par ses hantises séculaires aspire les molécules que l'on croyait enchaînées à jamais à l'ensemble. Comment une conscience

1. J'adopte ici le préjugé courant qui admet l'excellence logique du rationalisme platonicien, c'est-à-dire la conciliation de l'un et du multiple dans le *concept*. Toute logification que n'atteint pas le concept, ne réussit pas à unifier le multiple, est dite inférieure. La question est à discuter. Je ne cherche ici qu'à montrer le nombre infini de logiques, tant sociales qu'individuelles, fonctionnant sous nos yeux et coordonnant la vie chacune à leur manière. Je ne pose pas pour le moment la question de supériorité ou d'infériorité et suis la manière commune de s'exprimer.

claire pourrait-elle s'instituer dans ce milieu sans cesse en mouvement?

Autant de logifications — rudimentaires, — pourrait-on dire, qui se retrouvent dans les pensées individuelles. La sociologie nous permet de découvrir, démesurément agrandi, ce qui se passe dans notre microcosme et que la minutie des détails le plus souvent ne nous laisse pas discerner. Il y a, au-dessous des personnalités réfléchies, capables de logifier leur existence entière suivant une ou plusieurs idées, de définir les concepts qui doivent être ceux de leur destinée, mille formes d'individualités flottantes qui seraient bien gênées parfois si on les contraignait d'unifier, au nom de la Raison, les sensations auxquelles elles se laissent aller, par incohérence et impulsion. Il y a les consciences amorphes qui vont toujours de l'avant, comme les foules primitives, oubliant le tout du passé, ne déterminant rien de l'avenir, en une errance perpétuelle qui se satisfait du présent, de ses unifications troubles presque aussitôt dissoutes. Il y a celles qui se disséminent, sans base physique, semble-t-il, s'éparpillent en des rencontres fortuites et qui obstinément gardent le souvenir et nourrissent l'espoir d'une logification possible, de l'unité dans l'irrésistible émiettement de leur âme. Il y a, après les logiques d'errance et de dispersion, celles d'expansion et par contre de concentration, car il est des consciences qui n'ont pas rencontré l'obstacle indispensable pour qu'elles se définissent et qui par suite se diluent; d'autres, au contraire, qui s'y sont buttées dès le début et s'isolent, s'absorbent dans leurs sensations élaborées lentement en concepts, en lois de domination farouche. Il y a des pensées où rien ne persiste, où s'entrecroisent le vieux et le neuf, comme aux États trop accessibles d'un côté, trop aisés à quitter de l'autre. Et tout cela détermine autant de logiques individuelles, autant de façons d'ordonner la vie et chacun tient la sienne pour la seule bonne, en vertu de l'illusion commune qui nous fait voir dans nos synthèses particulières les seules conformes à la Raison, — la chose du monde la mieux partagée, disait Descartes, puisque tous l'ont au même degré. A côté des êtres ou des groupes sociaux dont la vie, conformément à la logique du moment, — car il s'en faut de beaucoup que la même subsiste tout au long de l'existence, — se gaspille dans l'errance et la dispersion des gestes, ou n'est que le point de croisement de

toutes les aventures possibles, il en est qui se concentrent et se posent dès le début un destin, un ensemble de concepts à réaliser que péniblement ils atteignent, en dépit des assauts de l'illogisme vital.

Antisthène, au temps des disputes éristiques de la Grèce, a ébauché de telles logiques qui auraient pu, sans le génie de Platon, simple accident, devenir la norme de nos pensées occidentales. Les sensations, au lieu de se nouer solidement en faisceaux dans le concept, auraient pu subsister, flottantes et innombrables en la pensée pleine de nuit, impuissante à les unifier, et les actes qui en eussent résulté n'auraient pas été pires peut-être que tous ceux, jaillis de la logique platonicienne, dont nous lisons le récit au long de notre histoire. Il nous semble toutefois — et le préjugé serait bien difficile à extirper — que la seule mentalité conforme à la Raison, à cette Ame du monde faite de catégories absolues, rêvée par les philosophes archaïques, est celle dont Platon a déterminé une fois pour toutes les règles et qu'il a définie : l'unification du multiple, c'est-à-dire des impressions, dans une série de concepts hiérarchisés, également pénétrés de l'infini de Dieu que nous portons en nous. Cette logification qui suppose au fond de nous-mêmes un Dieu plus intérieur que notre intérieur et rayonnant, de toute sa puissance d'unité, dans l'incohérence de nos sensations, a réussi à s'incruster en nos âmes comme la seule normale, cosmique en quelque sorte et se confond pour bien des gens, imprégnés de théologie, avec l'ordre institué par le créateur. L'étude de la conscience sociologique nous permet de constater que des groupements sans nombre se sont coordonnés suivant les logiques les plus opposées, celles qu'Antisthène n'osa formuler jusqu'au bout, et qu'ils ont vécu et vivent encore présentement sans avoir pu s'élever — ou s'abaisser, la chose importe peu puisque je ne pose pas ici la question de supériorité ou d'infériorité — au concept.

Ces groupes dont la conscience va et vient, tantôt lumineuse en des unifications soudaines, tantôt éparse, envahie de ténèbres, *vivent* donc, et c'est là l'essentiel, ainsi que la philosophie courante en convient, dans sa réaction contre les excès de l'intellectualisme. A tous ceux qui, dans la suite de Descartes, s'échauffent encore pour la raison, cette faculté mystique que tant d'ombres soulèvent et noient, le pragmatisme, semble avoir répondu victorieusement en

exaltant la vie, ses tâtonnements, ses ténèbres, et nous croyons parfois retrouver, dans les attaques inlassées contre la pensée claire des cartésiens modernes, le scepticisme théologique qui fleurit durant tout le XVII[e] siècle, de Montaigne à Huet. Mais le rationalisme, *la philosophie des concepts*, comme M. Boutroux l'appela un des premiers, est si bien devenu depuis le platonisme notre substance intellectuelle que les pragmatistes les plus décidés reculent devant les conséquences du principe si allègrement posé et ne veulent pas avouer que l'illogisme de la vie fait éclater les ratiocinations qu'on lui impose, les *concepts frêles*.

Or l'étude de la conscience sociologique nous révèle cette autre conséquence inattendue, c'est que le prétendu illogisme vital est en réalité constitué d'une infinité de logiques, égales peut-être en valeur et en dignité, puisque, au même titre, elles permettent d'organiser la vie, d'en ordonner les gestes successifs suivant des séries plus ou moins rationnelles, d'unifier, à des degrés divers de clarté, l'incohérence de tous les instants. Vivre, c'est se logifier perpétuellement, c'est déduire d'un principe quel qu'il soit, placé tantôt à l'origine, tantôt au terme — et c'est là le cas le plus fréquent, on ne s'unifie le plus souvent qu'après coup, — les actes multiples dont se compose notre existence, désordonnée en apparence, bousculée à chaque heure dans les courants de l'occulte. La logique à la façon d'Antisthène et cent autres de la même espèce, toutes celles qui ne formulent pas le concept et laissent errer le multiple çà et là sans l'unifier, sont donc possibles intellectuellement et vitalement aussi, ce qui importe davantage. Elles sont d'autant plus possibles qu'elles se trouvent réalisées sous nos yeux et que les groupes — on pourrait dire aussi les individualités — qui s'y conforment, le plus souvent sans s'en douter, ont une vitalité égale, sinon supérieure, à d'autres aveuglément soumises au platonisme et à ses concepts.

Bien des sociétés, en effet, ne s'en sont pas tenues à ces logifications, dédaigneusement appelées embryonnaires par nos rationalistes. Les éléments, jusqu'ici dispersés çà et là, se sont serrés l'un à l'autre, semble-t-il, et ont ainsi institué des communions, des groupes de solidarité frémissante, étreints par des unifications plus ou moins rigides. Il y a, en effet, des variétés sans nombre dans ces logiques sociales qui pourraient se rattacher au platonisme et

s'organisent suivant des concepts plus ou moins fortement noués.

Près de la logique telle qu'Antisthène la définit sont encore les unifications dont les États-Unis, qui pouvaient choisir entre tant de systèmes, ont tracé à notre vieux monde étonné le modèle, ces fédéralismes mal contenus, dans leur perpétuel désir d'autonomie, par un pouvoir suprême, à qui à dessein on a ôté toute puissance d'absorption. Et nous avons de temps en temps le sentiment de ce que peut produire une logification pareille, quand l'autorité qu'on a centralisée à la Maison-Blanche est contrainte de céder devant les soubresauts, inquiétants pour tous, de telle ou telle *commonlaw*. Le multiple a gardé ici quelque chose de ces violences farouches qui se déployaient en toute liberté, au temps où il obéissait à une logique de dispersion et d'émiettement. La conscience qu'il a voulu instituer en se resserrant se déchire à tout instant, ne connaît pas encore ces fusions et ces intimités dont nos groupes sociaux en Europe nous offrent un peu partout l'exemple à des degrés divers.

Là, en effet, intervient un élément qui ne saurait se retrouver dans les fédéralismes trop vite organisés des peuples neufs, le temps, par qui la conscience de chaque groupe peut atteindre l'âge adulte, celui des concepts et des unifications indissolubles, trop peut-être. Car ici encore il peut y avoir excès, et si l'âme puérile est incapable de lier ses sensations et flotte en conséquence dans l'indistinct, l'âme sénile les noue en des formules que nul apport nouveau de l'expérience ne saurait dès lors corriger, et la vie, dans l'un comme dans l'autre cas, risque de s'organiser en dehors du réel. On ne le constate que trop souvent dans la vie de certains vieillards, inadaptés, tels des enfants, à l'ambiance nouvelle qu'ils ne parviennent pas à comprendre et persistant jusqu'à la mort à logifier leurs actes suivant des unifications périmées, de plus en plus inadéquates à leur milieu. Ainsi en est-il des sociétés. Il en est de trop jeunes en qui la conscience ne s'est pas formée et peut-être ne se formera jamais, nous l'avons vu précédemment, à cause de déperditions continuelles. Il en est d'autres, trop vieilles, en qui les traditions se sont pour ainsi dire cristallisées, et la conscience n'ayant plus la faculté de se renouveler, s'obstine dans les formes qu'elle a établies une fois pour toutes et en des sursauts de misonéisme repousse tout ce qui lui est étranger désormais,

tout ce que la vie tire et en vain lui offre de ses entrailles perpétuellement fécondes.

Nous croyons tous, par une illusion bien excusable, posséder la meilleure logification. Nos républiques actuelles, laïcisation de l'archaïque monarchie, nous apparaissent donc comme les seules rationnelles, c'est-à-dire conciliant de façon suffisante, dans l'ordre harmonieux de nos lois, l'un et le multiple. Notre histoire est une longue suite de démêlés entre la multiplicité, les féodaux mal asservis et l'unité, le pouvoir à demi théocratique que s'arrogea le roi de l'Ile-de-France et qui, après des convulsions sans nombre, finit par s'imposer, sans résistance sérieuse désormais. La Révolution n'eut qu'à donner un caractère laïque à cet Un, dont la conscience mystique l'inquiétait, et dès lors fut établie cette logification dont nous sommes si fiers et après qui rêvent, semble-t-il, les peuples soumis à un ordre différent, dispersion plus large ou pénétration plus étroite.

Il s'en faut de beaucoup, en effet, que l'Un se soit toujours tenu à l'égard du multiple suivant les relations admises chez nous et définies rationnelles. La multiplicité s'est étreinte dans la cité antique de façon bien plus intime, et nous serions quelque peu gênés à l'heure présente, avec nos habitudes de liberté individuelle, si nous faisions partie intégrante de ces solidarités qui semblent l'idéal pour beaucoup de rêveurs. Il y avait là de ces renoncements qui effarent et qu'on ne saurait plus nous demander. La communion des personnalités a confiné dans certains cas à la fusion panthéistique. Corps et âme, à force de se pénétrer, ont fini par ne plus former qu'une masse pétrifiée, où l'existence de chacun se fondait dans la substance prodigieuse de la cité, formée des créatures mortes plus encore que vivantes.... Il est des groupes sociaux sans nombre qui s'organisent et fonctionnent chaque jour suivant cette forme particulière de logique, des communismes qui eux aussi se donnent pour la Raison. Mais nous savons trop bien, pour y croire, ce que ce mot et surtout cette chose contiennent de variable suivant les milieux ou les temps.

Souvent le multiple ne se contente pas de s'entrelacer plus ou moins étroitement, de manière à prendre part à cette vie commune, faite surtout de la mort des ancêtres. En un besoin d'anéantissement qui se trouve au cœur de tous les panthéismes, il se donne

tout entier à la puissance d'unification qui l'étreint de toutes parts, il renonce à son individualité, il met son bonheur à s'immensifier, c'est-à-dire à ne plus être. Cette logique d'absorption, tout le contraire de celle d'émiettement — on pourrait lui attacher le nom de Parménide, de même qu'à l'autre celui d'Antisthène, — régit bien des groupes sociaux, depuis les patriarcats les plus débonnaires jusqu'aux théocraties les plus redoutées. Il y a là quelque chose d'oriental qui répugne à notre pensée plus agile et plus libre, déconcertée devant les étreintes formidables de l'Un. Hobbes a été à peu près le seul à représenter comme l'idéal cette abdication du moi en faveur du monstre, Léviathan, délégué à l'unification sociale. Toutefois la doctrine atténuée se retrouve dans la conception de l'homme synthétique, mis à la mode par Carlyle et qui étant dans son essence plutôt métaphysique que réelle, la cénesthésie de toute une période, doit tenir entre ses mains le faisceau de toutes les volontés individuelles, librement anéanties. Les « representativ men », comme les nomme Emerson, ont une tendance à surgir dans chaque société où la logique traditionnelle est ébranlée à la suite d'un heurt avec un autre groupement ou bien par l'effet d'une convulsion intérieure, et à reconstituer à leur profit l'Unification désemparée. Il se trouve toujours des individualités lasses d'elles-mêmes qui sont heureuses de s'absorber et de se dispenser de la peine d'agir, que l'homme synthétique, l'Un, prend toute pour lui. Parménide et son disciple Zénon d'Elée, le subtil négateur de la pluralité non moins que de la mobilité, ne peuvent qu'applaudir à ce quiétisme social, tandis qu'Antisthène, incapable d'unir deux sensations l'une à l'autre par le lien d'un concept, fût-il des plus rudimentaires, se voile la face....

Les logifications si diverses qui vont de l'émiettement le plus complet de toutes les individualités jusqu'à leur absorption et leur anéantissement dans l'Un, se retrouvent donc au sein des groupes sociaux et constituent, pourrait-on dire, les catégories intellectuelles de la conscience qui y sommeille. Elles déterminent les actes de chacun de ces groupements. Il en est dont les gestes semblent jaillis de rêves lourds, où l'unification ne parvient pas à se dégager parmi tant d'incohérences; d'autres, au contraire, hiératiques et immuables, qu'on dirait issus de pensées trop mûres, où les concepts, les unifications, sont pour ainsi dire incrustés sans que les

mouvances de la vie puissent un seul instant en atténuer la rigidité désormais éternelle.... Mille et une logiques gouvernent les groupes sociaux et se retrouvent dans les individualités, ces chaos unifiés de façon si trouble le plus souvent. Comment se sont-elles instituées dans chaque cas? Telle est la question qui se pose maintenant, car, en dépit des affirmations tranchantes du rationalisme, il n'en est pas une seule qui puisse se prévaloir de plus d'autorité que les autres, toutes étant au même degré *vitales*, puisque celles qui contiennent un principe de mort s'éliminent par cela même et ne comptent plus.

II

Le naturalisme — l'école de Montesquieu — admet, malgré les préjugés rationalistes qui l'entachent, la diversité des logifications sociales. Mais, en vertu du fatalisme qui lui est essentiel, les mêmes causes produisant toujours les mêmes effets, cette multiplicité d'apparence finit par se fondre dans l'unité de la raison.... Il y a des lois, nous assure-t-on, des lois mystérieuses qui règlent l'évolution des sociétés, les contraignent à s'élaborer une conscience suivant des catégories toujours les mêmes, les milieux physiques étant identiques. Par suite ces disparités dont triomphait le scepticisme théologique pour faire éclater aux yeux de tous l'existence d'un dieu caché, se résolvent dans une logique profonde....

On ne saurait nier absolument l'action de l'ambiance sur la formation des catégories sociales et par suite la possibilité de certaines coïncidences et de compréhensions entre des pensées issues d'âmes diverses. Les limites naturelles et la nature du sol où se fixe le groupe social prédisposent *quelque peu* à une logification déterminée, et je crois avoir dans les pages qui précèdent fait une part assez large à l'école naturaliste en concédant que certains groupes n'arrivent pas à la conscience nettement définie, parce qu'ils n'ont pas trouvé l'obstacle qui leur eût permis de se poser en s'opposant.

D'autre part le climat dont usa si fort Montesquieu est un rude ouvrier, il faut en convenir. Il triture et façonne les individualités les plus rebelles et les plie de gré ou de force aux catégories logiques ou autres qu'il lui plaît d'imposer. C'est ce que nous voyons, par exemple, se produire tous les jours dans les États-Unis,

ce creuset merveilleux. L'immigration y jette chaque année, depuis plus d'un siècle, les molécules humaines les plus diverses par la langue, la race, la religion. Tout cela semble devoir simplement se juxtaposer sans jamais se fondre. Nullement. Nos créatures, accourues des milieux les plus disparates, sont en peu de temps manipulées par la toute-puissance du climat qui leur imprime un cachet uniforme, les pétrit suivant un type ethnique défini, s'approchant non pas de l'Anglo-Saxon, mais de l'autochtone, l'Indien Peau-Rouge[1]. On constate peu à peu le rabougrissement du squelette et des muscles qui s'y attachent, mais, par contre, l'exaltation de la force nerveuse courant en flamme soudaine à travers tout l'être, l'imprégnant d'une endurance qui confine parfois au miracle. Ainsi, de l'avis commun des naturalistes, les races animales, dans cet air sec chargé d'électricité, soumis à de brusques variations de temps, sont de taille plus petite que les races analogues dans l'ancien monde et ont d'autre part une plus grande capacité de résistance aux blessures. La mort et son antécédent, la souffrance, en viennent, plus lentement que dans notre Europe, à leur fin. S'il en est ainsi, sans doute possible, du physique, le moral, plus malléable encore et par sa plasticité plus apte à recevoir toutes les formes, toutes les catégories possibles, se métamorphose de la même manière. Les âmes, mieux encore que les corps, sont prédisposées aux catégories que le climat semble nécessiter.

Mais tout cela n'est que d'une vérité relative, et des logiques inattendues, défiant l'orgueil du déterminisme, surgissent soudain dans les milieux physiques qui paraissaient les moins propres à leur développement. Il est des faits, dans l'incroyable fouillis de la vie d'un peuple, qui se sont dégagés de l'ensemble sans qu'aucune raison valable puisse en être donnée et lentement abstraits, dépouillés de toute matière, se sont fixés dans la conscience trouble encore, prête à toutes les orientations, et par une puissance mystérieuse qu'ils recèlent ont contribué à donner cette impulsion que les nécessités physiques ne parvenaient pas à déterminer. Evhémère ne se trompait pas quand il voyait dans les mythes, dans la pensée confuse des primitifs, le souvenir de gestes qui furent — et

1. Gaillieur, *Études américaines*. Cf. à ce propos Boutmy : *Essais de psychologie politique du peuple américain*.

auraient pu ne pas être. Que de tels actes initiaux, gardés à travers les générations par le prestige des chants, se retrouvent à l'origine de tous les peuples et aient contribué plus que toute autre chose à la formation de leurs catégories logiques et autres, on ne saurait guère en douter. Le nom de poètes flotte encore dans les nébulosités de chaque race, surnage dans les vagues d'oubli et de ténèbres, et le retentissement de leurs légendes de splendeur ou de deuil vient jusqu'à nos oreilles après tant de siècles. Ce sont les voyants primordiaux — et leur caprice, — plus encore que les énergies farouches de l'ambiance, qui ont dirigé les groupes sociaux vers telle ou telle logification, en disant les joies de l'expansion et de la dispersion du multiple, poussière humaine, dans l'infini hallucinant des plaines, ou de l'absorption de tous en l'unité du chef, auquel on s'abandonne corps et âme, en celle, plus profonde encore, de la cité, faite de tant d'abnégations. J'ai pris à dessein les deux logifications extrêmes qui, dans l'histoire de la dialectique, rappellent les noms opposés d'Antisthène et de Parménide. Mais il en est une foule d'autres, intermédiaires, que les groupes ont adoptées, le plus souvent au hasard, sans prédétermination physique, parce qu'il plut à l'initiateur de tirer de la nuit des actes abolis et de faire étinceler, dans l'éblouissement des chants, tel ou tel geste logifié suivant un ordre quelconque, qui n'avait rien de nécessaire et qui devint le type auquel tout dès lors doit se conformer.

Evhémère cependant n'explique pas le tout des légendes non plus que des catégories sociales qui en sont dérivées. Ces actes, initiateurs par le caprice du voyant, ont dû être exprimés par des mots et l'on sait trop la puissance magique que contient le verbe pour ne pas comprendre aussitôt ce qui s'est passé, à peu près partout : l'obscurcissement du geste sous la poussée folle de légendes issues des vocables dont le poète s'était servi à l'origine. Il se peut qu'il y ait au fond des mythes quelque chose de véridique et les chercheurs qui, à l'heure présente, essaient de débrouiller, dans l'île de Crète par exemple, ce qui fut peut-être le palais de Minos et mettent au jour les substructions du Labyrinthe, ne sont pas condamnés, comme le croient trop facilement les partisans de la mythologie solaire à la Max Müller, à se heurter en tous lieux au néant. Mais les phrases du texte primitif ont été amplifiées et

surtout dénaturées, si bien qu'une floraison de légendes secondaires a jailli, désordonnée, étouffant l'acte d'où elle a pris naissance et pervertissant les catégories mentales qui déjà s'ébauchaient suivant sa norme. On en vient même par moments, devant la déraison d'une telle efflorescence, à se demander s'il y eut quelque chose de réel là-dessous, si tout n'est pas triomphe de l'absurde, divagation verbale à propos de rien, un de ces tours malicieux que se plaît à jouer Vâc, dieu de la parole. Les hymnes du Rig-Vêda, le plus ancien des documents littéraires qui jettent quelque lumière dans les débuts troubles de notre race, semblent en dernière analyse ne ressasser sous mille formes qu'un thème unique, la lutte de l'igné et du démoniaque. On ne saura probablement jamais à quelle matière affolante se rapportent ces variations sans nombre, d'où sont sorties cependant, par la puissance des légendes, la plupart de nos catégories mentales, notre façon de voir non seulement le bien et le mal, le beau et le laid, mais encore, au point de vue logique, le vrai et le faux et d'agir en conséquence.

Il est probable que les groupes sociaux ont organisé leur logique, sans parler encore de leur morale et de leur esthétique, suivant la façon dont les croyants primitifs ont créé *le Héros*, type immuable d'action qui s'est imposé à la race. Il en est de ces héros qui, à peine filtrés des ténèbres, vacillent et s'éteignent, sans pouvoir se formuler eux-mêmes ni unifier dans leur essence, fût-ce un instant, les multiplicités incohérentes qui aspirent à lui. Il en est d'autres, au contraire, qui s'érigent au sommet des montagnes symboliques et laissent tomber leur parole au peuple errant, affamé de fixité. Et ce mot, prononcé quelquefois dans la mort, qui est d'ailleurs une éternelle réviviscence, suffit à resserrer le lien des individualités éparses : elles s'enchevêtrent et communient de façon plus ou moins intime. Il en est aussi qui ne consentent pas à laisser une parcelle d'indépendance aux créatures dont le don s'offre à eux de toutes parts et dans leur substance synthétique, jalousement ils englobent et s'incorporent tout ce qui les entoure. Il y a mille et mille manières d'être des *héros*, de même qu'il y a mille et mille logifications possibles pour les groupes, où le voyant, sur son luth obstiné, chante leurs exploits et grave dans les pensées, en catégories immuables, les types d'actions qu'ils ont institués. Bien des logiques sociales, aujourd'hui encore, sont faites en

dehors et quelquefois à l'encontre de tout déterminisme physique, par la survivance *uniquement psychique* d'actes exemplaires qu'a laissés, dans la mémoire du peuple, un chant dont les origines se perdent. C'est le héros de chaque groupement, le christ plus ou moins conscient qu'il porte en sa pensée formidable, faite lentement de tant d'aberrations et de tant de contresens, qui trace les gestes essentiels à chacun et que nous sommes tenus d'*imiter*, si nous voulons être dans la norme. Ce que nous nommons la catégorie logique d'un peuple, la puissance en lui d'unifier à des degrés divers la multiplicité incohérente des événements et en retour d'ordonner tous les actes suivant cette forme de synthèse qu'il croit seule bonne, est le résidu, après des siècles, d'une légende toujours la même ou à peu près, d'un acte abstrait pris entre mille par le caprice d'un voyant. Et le plus tragique de la chose c'est qu'on ne sait pas, on ne saura peut-être jamais s'il y eut à l'origine un geste réel, initiateur, ou bien dévergondage d'imagination à propos de mots mal interprétés. Car si Evhémère ne se trompe pas dans quelques cas, dans bien d'autres, les plus fréquents, le génie du Verbe a déchaîné les légendes absurdes — dont nous avons fait notre raison...

Même dans les consciences qui s'élaborent sous nos yeux, où les sensations ne parviennent pas à se fondre dans un *sensorium commune*, errent à l'aventure, se fait sentir le besoin de ces légendes qui composent en quelque sorte leur substrat logique, aussi bien qu'esthétique et moral. Ce sont les actes de certains héros, amplifiés par l'imagination des voyants, qui font en grande partie l'unité des âmes française ou germanique, par exemple. Nous ordonnons autour de Charlemagne, comme nos voisins d'outre-Rhin autour d'Arminius, la série des gestes héroïques de la race. Vieille France et vieille Allemagne, du fond d'un passé millénaire, dirigent nos destins suivant le but que le héros a voulu. Les consciences mal unifiées souffrent de n'avoir pas de héros qui donnerait, semble-t-il, un sens à leur activité nécessairement confuse et désordonnée. Les États-Unis, qui nous offrent pour la plupart le modèle de consciences sociologiques incapables de se formuler, d'arriver à l'unité de leurs sensations, s'enorgueillissaient naguère de cela et satisfaits de leur avenir merveilleux, disaient par la voix, du poète Lowell : « L'esclave de son propre passé n'est pas un

homme. » Cependant une hantise s'empare de ces âmes qui semblaient vouloir se débarrasser, au fur et à mesure, de ce poids du passé que nous portons tous, avec d'autant plus de fierté qu'il est plus lourd. On a vu la John Hopkins University instituer des recherches dans les archives[1] et des érudits fous de vieux papiers, tout comme dans notre Europe, déterrer de la poussière — car il y a de la poussière dans les archives même les plus récentes — les plus menus faits de la vie municipale et provinciale. Nous sommes déjà loin du temps où Tocqueville, voulant prendre copie d'un document, dans je ne sais plus quel dépôt local, fut prié d'accepter sans façon l'original. Le passé n'est donc pas mort tout à fait chez ces hommes qui jusqu'ici ne voyaient l'unification de leur pensée que dans un avenir flamboyant. Souffrant de n'avoir pas de catégories bien cristallisées comme les peuples qui ont une longue suite de siècles d'existence, ils compulsent leurs papiers archaïques pour se fabriquer eux aussi des légendes. Et les poètes accordent déjà leur luth pour chanter les héros que vont découvrir les érudits et graver leurs gestes essentiels dans la conscience de ce peuple, qui doit avoir moins de confiance dans son avenir puisqu'il reflue ainsi vers son passé. Ici encore la conscience est posée — ou est bien près de l'être — en s'opposant.

*
* *

Ainsi s'élabore chacun des groupes sociaux, par un processus qu'il est bien difficile de reconstituer à cause de l'élément d'indétermination si visible dans toute légende, la catégorie logique par excellence, cette puissance d'unification que M. Renouvier, dans son tableau renouvelé de Kant, place en quelque sorte au sommet, sous le nom de *personnalité*, et qu'il nous représente englobant toutes les autres. Qu'elle se relâche un instant, les catégories qu'elle contient se dénouent. Des trous nous apparaissent çà et là entre elles et les vagues d'incohérence viennent battre notre pensée, l'afflux des sensations mal ordonnées nous submerge. Qu'elle se contracte, au contraire, son unité orgueilleuse se projette dans le cosmos et tout, en nous comme hors de nous, s'organise selon ces lois où les criticistes ont fini par voir un poly-

1. Boutmy, *op. cit.*

théisme, relié par la Personnalité, qui est le dieu suprême... La série d'aberrations qui semble avoir constitué cette catégorie dans la conscience sociologique doit nous mettre en garde et nous engager à être plus humbles pour ce qui est de notre conscience individuelle. Avant de nous proclamer dieux, au nom de l'unité de notre pensée, que nous étendons *a priori* au cosmos ainsi transformé en une simple dépendance de nous-mêmes, étudions comment s'est élaborée en chacun de nous cette logification prestigieuse dont nous sommes si fiers — jusqu'à l'autothéisme. Nous verrions bien des hasards et des sursauts, d'inouïes régressions à côté des progrès, dans la genèse de cette *Personnalité* plus ou moins distincte qui s'illumine à un moment donné dans chaque conscience et unifie de façon si variable, suivant des lois tour à tour molles ou rigides, la multiplicité incohérente des sensations et des souvenirs...

Un élément d'indétermination s'ajoute à tous ceux qui précèdent, c'est la possibilité pour chacune de ces logiques subitement abstraites, c'est-à-dire détachées de toute matière et flottant, inertes et sans substrat, comme des légendes, de pénétrer dans n'importe quel groupe social et d'y métamorphoser la conscience et ses lois par amalgame avec ou plusieurs logifications antécédentes plus ou moins bien fondues. Ainsi en est-il de nos consciences individuelles, malgré les efforts souvent comiques que nous déployons à justifier, c'est-à-dire à logifier après coup, une série d'actes non moins que des pensées parfaitement incohérentes et dues à des systématisations disparates, successivement adoptées sans que nous nous en doutions. Gœthe a été le seul à avouer la part d'illusion que contient toute autobiographie, quand il intitula ses mémoires : *Vérité et Poésie*, laissant entendre par là que la poésie, le mensonge logique, a transformé peu à peu l'illogisme déconcertant de la réalité jusqu'à le rendre méconnaissable.

Il n'y a pas à proprement parler illogisme dans notre conscience individuelle comme dans la conscience sociale, quand il y a soubresauts brusques, voire palinodies comme celle dont croyait avoir à s'excuser Barthélemy : *l'homme absurde est celui qui ne change jamais*. Le poète aurait pu, au lieu d'absurde, écrire impossible, et sa pensée n'aurait été que plus conforme au réel. La *personnalité* ou ce que M. Renouvier nomme ainsi, la puissance

d'unification suivant des concepts de nature variable, étreignant plus ou moins fortement le multiple, ne subsiste pas longtemps sous la même forme dans une conscience tant individuelle que sociale, et sauf quelques exemples d'immutabilité et d'obstination, plus apparentes que réelles, la plupart *évoluent*, suivant le mot consacré, et se métamorphosent, selon les sautes de vent qui apportent les légendes et les logiques, avec une désinvolture sans pareille.

Il serait curieux de faire ainsi l'histoire logique de chaque groupe social, poser à propos de toutes les races le problème des universaux où les scolastiques avaient vu avec raison la question capitale de la philosophie. A nous en tenir à l'exemple immédiat qui s'offre aux yeux, notre Gaule devenue France après tant d'avatars, il a été facile de lui découvrir — après coup — une certaine unification physique et de l'opposer à la multiplicité de telle ou telle autre région moins fortunée, arrivée plus lentement à la personnalité [1], mais nul ne nous a encore dit par quelles formes disparates a passé la logique de notre pays, que les milieux ambiants favorisaient si bien. Il a connu d'abord la lutte du multiple mal asservi, faisant échec à l'un et dénouant, par un effort violent, les concepts par lesquels il était enlacé. Puis c'est le triomphe de l'un et le mysticisme de l'anéantissement qui rappelle les absorptions fantastiques du despotisme de l'Orient. Et c'est de nouveau la dispersion du multiple dans une convulsion que rien n'annonçait si farouche. Et ici flottent les hantises d'une logique périmée, de deux plutôt, car Rome eut tôt fait de remplacer Sparte. C'est la solidarité troublante des cités antiques, leur communisme si étranger à notre pensée moderne qui vient mettre un terme à l'émiettement des individualités désemparées, réclamant, par l'habitude de tant de siècles, l'unité. Et c'est presque aussitôt la logification conquérante de Rome, une des plus redoutables pensées d'unité qui jamais ait filtré de la nuit, l'absorption toujours plus vaste de molécules d'essence distincte, qui se rebellent et la font éclater une fois de plus, et ce sont depuis des adaptations souvent maladroites des républiques d'autres temps, des réminiscences de leur logique de petite cité, étendue par aberration aux monstrueuses masses modernes...

1. Cf. par exemple, C. Jullian, *Vercingétorix*.

Or cette logique composite, faite de la vie et de la mort de notre race, étrangement amalgamées pendant des siècles, s'abstrait soudain de toute matière et comme ces légendes qui ballottent longuement dans les airs, sans trouver l'individu qui les cueillera au passage, en accroîtra son essence, elle passe les mers et va s'imposer où elle n'avait rien à faire. Je ne veux pour exemple d'un instant que les républiques hispano-américaines, le Mexique entre autres. On sait à quelle unification trouble que symbolisait le nom de Montezuma se heurtèrent les compagnons de Cortez et ces derniers ne manquèrent pas, avec un manque de psychologie qui n'a rien d'étonnant de la part de guerriers pillards, d'y voir une logique identique à celle dont ils étaient imprégnés eux-mêmes, et qui était alors l'unification claire et absolue d'un Charles-Quint et d'un Philippe II. La pénétration de leurs éléments, l'aborigène et l'exotique, s'est opérée sous le coup de cette première confusion et, après un siècle ou deux, a provoqué la crise logique qui a pris nom dans l'histoire sous la rubrique de guerre de l'Indépendance. Et c'est au moment où la logification monarchique ruinée dès la première heure par l'incompréhension radicale de la race vaincue, et n'ayant subsisté si longtemps que par miracle, s'écroulait, que ce peuple hétéroclite d'Aztèques et d'Espagnols fondus cueillait au vol notre logification républicaine qui passait. Tous ceux qui ont mis les pieds dans le pays diront les perversions qu'a subies cette logique en un milieu si mal approprié. On a noté depuis longtemps, dans ces bizarres républiques, le respect exagéré de l'individu et de la liberté, à côté d'effroyables servitudes, dues aux unifications ancestrales, et mille autres choses qui trahissent l'incohérence de ces consciences chaotiques, prétendant s'unifier par l'œuvre dialectique d'autrui.

A côté s'est constituée la République nord-américaine, défiant toute théorie physique, car le type ethnique sous l'influence du climat est loin d'être réalisé absolument. Ici plus de fusion avec l'aborigène qui a été poliment éliminé, voire exterminé en bien des endroits. Aussi la logique qui a produit, après une série de tâtonnements, la constitution actuelle des États-Unis, cette unification si faible, presque falote, devant la puissance des individualités locales, a-t-elle pu se garer de toute hantise d'autrefois, ainsi que la chose se passe au Mexique où l'élément aztèque semble

vouloir ressaisir par moments le prestige passé et souffler sur les logifications conquérantes. Mais ici encore un sursaut se prépare. A passé par là, porté par le vent, un type abstrait d'impérialisme, imité des Romains, que l'Angleterre actuelle a tiré de sa substance intellectuelle, tout d'orgueil collectif, embrassant à la fois le passé et l'avenir. Et ce groupe social où les molécules les plus distinctes vont et viennent, en un perpétuel commerce, comme dit Bossuet, cette race mal définie qui n'est encore qu'à l'état dynamique, sous forme de tourbillon vital, avec une logification plutôt instable, susceptible de se métamorphoser aux moindres frissons, a happé l'impérialisme qui errait dans les airs et tente présentement de l'approprier à sa substance. Et l'on voit en conséquence les érudits, comme je l'écrivais plus haut, créer artificiellement un passé à la jeune Amérique, pour permettre à une forme logique d'essence si étrangère, de s'adapter à ce milieu nouveau, en dépit des répulsions et même des impossibilités physiques qu'elle rencontre...

Le scepticisme théologique — et Pascal en tête — ne croyait pas si bien dire quand il posait envers et contre les rationalistes, l'aphorisme bien connu : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. Il n'y a pas à proprement parler de vrai ou de faux social, pas plus qu'individuel sans doute. Tout groupe des plus hauts aux plus bas degrés de l'échelle humaine, se fabrique lui-même, et le plus souvent sans que le milieu physique y soit pour rien, des catégories et avant tout la logification qui lui est indispensable pour se définir. Puis les concepts, quels qu'ils soient, plus ou moins parfaits, une fois cristallisés dans la conscience, le groupe, au lieu de s'y tenir strictement, ce qui garantirait quelque fixité, accueille d'autres façons de logifier les choses qui errent par là, réminiscences d'un passé ou d'un lointain également vagues. Les premiers concepts à leur contact se fondent et se métamorphosent, et tout cela fait une logique nouvelle qui n'a plus rien de commun de celle qui s'en va et rien encore de celle qui va venir. Et le groupe cependant affirme son identité, comme nous le faisons nous-mêmes, quand nous revendiquons orgueilleusement la responsabilité de tous nos actes, fussent-ils incohérents, et à l'article de la mort, dictons nos mémoires pour nous justifier, nous logifier aux yeux de tous et surtout à nos propres yeux.

A. Chide.

LE
MYSTICISME DANS L'ESTHÉTIQUE MUSULMANE
L'ARABESQUE, ASCÈSE ESTHÉTIQUE

Le mysticisme des soufis dirige la vie intellectuelle supérieure de l'Islam : sentiments esthétiques et moraux. L'art musulman décoratif des pays arabes, dont nous nous occuperons presque exclusivement aujourd'hui, parce qu'il est à la fois le plus important et le plus caractéristique, est une création du mysticisme, qui en a fait une ascèse mineure, générale, agréable, en même temps qu'un adjuvant à l'extase proprement dite des soufis.

L'art musulman se présente à nous avec une originalité spéciale, qui tranche nettement sur les tendances des autres arts européens ou asiatiques. Ces derniers en effet, se fondent constamment sur l'impression sensible de la nature, s'efforcent de reproduire les aspects visuels du phénomène, avec le plus de ressemblance possible; ils sont imitatifs par essence. Sans doute que leur expression est intellectuelle, elle varie avec chaque tempérament d'artiste, mais elle se borne en somme à attribuer à l'esprit dans l'œuvre d'art, une part parallèle à celle de l'imitation. Quand elle idéalise le phénomène observé, elle ne vise qu'à la vivification, à l'animation de formes plastiques, possédant déjà une valeur de reproduction étendue phénoménale propre. Dans l'art musulman, surtout dans le plus pur peut-être, l'hispano-mauresque, qui nous entoure de ses manifestations (Andalousie, Afrique du Nord), on ne trouve pas ce parallélisme de préoccupations d'imitation et d'expression; la recherche esthétique y est purement intellectuelle. Si l'art arabe (nous l'appelons ainsi, parce que ses créateurs furent des Arabes) imite parfois des formes végétales, c'est presque toujours seulement dans leurs courbes et leurs mouvements les plus généraux, pour permettre au spectateur d'effectuer une transition entre le monde des sensations accoutumées et un monde métaphysique où pénètrent difficilement ceux qui n'ont pas choisi la voie ascétique. Dans ce cas même, l'artiste a géométrisé son ornementation, a réduit l'imi-

tation phénoménale à son minimum. Les motifs d'origine végétale y sont tellement schématisés, stylisés, qu'on ne saurait y reconnaître les plantes inspiratrices de leur création [1]. A côté des schèmes végétaux courbes, dits entrelacs floraux, l'Arabe use des combinaisons de lignes droites : les entrelacs rectilignes. Les premiers sont employés dans les décorations en stuc des parois, depuis les larges plinthes jusqu'aux plafonds, dans certains plafonds même, dans ceux à caissons de bois peint et marqueté; les seconds traités en mosaïque de faïences émaillées multicolores, forment les dessins des carrelages du sol et des plinthes, les remplissages des angles des portes monumentales. La calligraphie enfin, participant du mélange harmonieux des droites et des courbes, animée d'un rhytme souple, modifiable dans le détail des lettres, bordure des frises, encadrement des fenêtres ou des portes; la stalactite de bois enduit de plâtre, effacement des angles ou transition des salles quadrangulaires aux plafonds concaves [2], terminent la série des cinq manières principales dont les artistes musulmans décorent les édifices, aux murs extérieurs coupés à angle droit, surmontés de coupoles, ajourés de cours intérieures bordées de portiques.

Si l'on s'étonne qu'il se soit rencontré tant d'artistes imbus de soufisme, il faut songer que depuis les temps relativement anciens de l'Islam, en tout cas avant l'épanouissement de l'arabesque (fin du XIIIe et XIVe siècle), la majeure partie des musulmans appartenait à une ou plusieurs confréries religieuses. Le rituel de ces ordres fut jadis composé ou inspiré par de saints soufis comme Sidi-Abd-es-Selem-ben-Mechich (XIIIe siècle) et son maître Sidi-Bou-Medien, fondateurs de l'ordre des Chadelya, ou Sidi-Abd-el-Qâder-Djilani (XIIe siècle), père des Quadrya, répandus du Sénégal à l'Inde et aux îles de la Sonde. Les enseignements mystiques des deux fameux soufis Ghazali (XIIe) et Mohy-ed-Dine étaient connus de la classe moyenne musulmane, quand l'on travaillait à peine aux plus belles mosquées du Moghreb de style pur, aux parties les plus anciennes des palais de Séville et de Grenade; obligés de n'écrire sur les murs que des formules orthodoxes, par prudence et selon la coutume, les artistes ont cependant parfois laissé percer sans

1. Cf. Owen Jones, *L'Alhambra*. Londres, 1841. Bourgoin, *Traité des entrelacs*. Marcais, *les Monuments arabes de Tlemcen*. Paris, Fontemoing. 1903.
2. *Prisse d'Avenue*, p. 248. Gustave Le Bon, *Civilisation des Arabes*, p. 574.

équivoque leur amour du symbolisme. Les inscriptions suivantes relevées à l'Alhambra en témoignent. On lit sur un mur de la cour des Myrtes : « Le palais que voici est un palais de cristal. Ceux qui le contemplent le prennent pour un océan sans limite [1]. » — Il est écrit dans la salle des Deux Sœurs : « A voir les parois (de la cour des Lions) on s'imaginerait autant de planètes qui se meuvent autour de leur orbite, afin de rejeter dans l'ombre jusqu'aux premiers rayons du matin [2]. » Voici enfin comment parle la plus grande alcôve de la salle des Ambassadeurs : « Voilà le dôme élevé et nous (les alcôves) nous sommes ses filles; pourtant je possède une excellence et une dignité au-dessus de celles de ma race. Certes nous sommes toutes membres du même corps, mais je suis comme le cœur au milieu d'elles, et du cœur jaillit toute force d'âme et de vie [3]. » Du temps ou l'Alhambra fut successivement embelli, comme aujourd'hui d'ailleurs, si tous les contemplatifs n'étaient pas affiliés à des ordres religieux, les affiliés répandus dans toutes les classes de la société musulmane étaient sinon soufis, tout au moins admirateurs et serviteurs des mystiques. Rien n'a été changé, quant aux institutions et aux goûts généraux, mais les arts doivent peut-être leur décadence actuelle à la pénétration des idées économiques européennes dans les milieux islamiques jadis les mieux fermés, dans les contrées les plus réfractaires au progrès moderne. Cela se remarque en Afrique : on trouve encore, en effet, des créateurs de belles arabesques chez les lettrés marocains et tunisiens ignorant les luttes économiques étrangères, chez des artisans des mêmes pays vivant sans ambition d'un maigre salaire, amoureux de leur art séculaire. Tous fréquentent des *hadrat* spirituelles dirigées par des saints personnages imbus de soufisme. En Algérie, au contraire, où l'exemple des Européens et la lutte industrielle et commerciale ont donné d'autres soucis aux musulmans, les hadrat sont devenues de simples réunions de jongleurs ou de danseurs hystériques et l'on ne rencontre plus guère d'artistes susceptibles de créer de nouveaux modèles. Art et mystique semblent donc être indissolublement liés dans l'Islam.

1. Cf. Owen Jones, *L'Alhambra*, vol. I, planche XV.
2. Cf. *idem*, 1 vol. planche XV.
3. Cf. *idem*, 1 vol. planche VII.
4. Cf. Robert Arnaud, *Politique musulmane*, Alger, Jourdan, 1906, t. I, pp. 109 et 113.

A notre avis, les artistes, amis de la vie profonde pour l'avoir vécue ou pour avoir tenté de le faire, simples échos parfois aussi des doctrines ambiantes, ont exalté leur méditation, l'ont fixée en un langage ornemental que nous appelons génériquement l'arabesque, sur les parois intérieures des édifices et même sur la surfaces des objets de luxe. L'existence orientale dans des régions chaudes et troublées par les guerres, fut de bonne heure privée et discrète plutôt que publique. Le palais ou la mosquée gardèrent jalousement dès lors dans leur cœur des richesses que l'aspect extérieur nu ne permet guère de soupçonner, vrais symboles de la recherche subjective. Intellectuels et peu soucieux de la plastique, les artistes musulmans ont nécessairement emprunté leur technique aux sciences les moins phénoménales qu'il soit, aux mathématiques. Parmi les moyens que ces sciences leur ont fournis, ils ont utilisé avec génie l'addition et la multiplication [1], en même temps naturellement que les propriétés axiomatiques et définies des figures.

Sur les murs des chambres des palais et des nefs des mosquées, sur les bordures des plinthes et sur les frises, encadrant les fenêtres et les portes, les sentences calligraphiées se répètent en s'ajoutant dans le sens de l'écriture arabe, c'est-à-dire de droite à gauche. Ce sont de vrais *dikr* verbaux, destinés à abolir la conscience du spectateur, à le rendre passif, réceptif, à le faire vivre de la vie psychique subliminale, comme dirait M. de Montmorand [2]. Le système de décoration le plus fréquent est néanmoins multiplicatif et fondé sur le groupement de rosaces égales, de 2 en 2, de 3 en 3, de 4 en 4, par exemple, liées les unes aux autres, recommencées indéfiniment sans solution de continuité. Les motifs s'étendent et croissent dans tous les sens par multiplication. L'arabesque s'engendre elle-même, son développement est sans fin et n'a pas d'autres bornes arbitraires que les limites des surfaces à décorer. Si les surfaces sont restreintes, ce qui est fréquent, car, à l'exception de la grande mosquée de Cordoue, antérieure à la fixation de l'art hispano-mauresque pur, les monuments musulmans sont peu vastes, rien n'empêche le spectateur de continuer au delà des obstacles matériels, dans l'espace mathématique, sa rêverie géo-

1. Cf. Probst-Biraben, *Actes du XIVe Congrès des orientalistes*, Philosophie de l'arabesque, passim, Leroux, 1906.

2. Cf. *Revue Philosophique*, 1905, juillet, M. de Montmorand, Les états mystiques, p. 23.

métrique, en multipliant toujours davantage les côtés des figures ou ces figures elles-mêmes, en ayant soin cependant de les relier toujours les unes aux autres[1].

L'ordre, condition esthétique capitale, est assuré par cette technique mieux que dans tout autre art humain : la symétrie y est évidemment rigoureuse puisque les figures se correspondent; la proportion paraît peut-être à des Européens un peu rompue en général dans le sens de la hauteur, mais cet envolement est volontaire puisque le but est l'inspiration de rêves extraphénoménaux; enfin la convenance est respectée, la décoration s'adaptant à la destination des monuments musulmans : elle s'élargit dans certaines salles de palais, s'élance dans d'autres et toujours dans les mosquées, utilise des combinaisons différentes selon les cas, sans abandonner ni les directions principales, ni la recherche de l'unité métaphysique. On lui refuse souvent la grandeur, mais on s'aperçoit à un examen attentif et impartial, qu'elle dépasse les dimensions extérieures, limitatives ailleurs, qu'elle se continue indéfiniment dans l'espace.

La marche de la pensée dans la contemplation d'une arabesque répète les étapes de l'apprenti *soufi* dans son ascèse. La décoration musulmane : 1° refrène par l'attention qu'elle nécessite les autres impressions, après un éblouissement passager; 2° elle isole par la volonté l'objet de la méditation de ses qualités sensibles et rompt ses attaches avec le monde réel; 3° le champ psychologique une fois simplifié, elle donne naissance à un sentiment immense et silencieux que nous avons vu caractériser l'attente de l'extase, quand le raisonnement effacé a fait place au seul sentiment.

Cette sorte d'ascèse mineure diffère de la gymnastique déjà étudiée des soufis en ce que l'atteinte de l'unité n'est que momentanée, car on ne ramène la multiplicité au centre d'expansion que pour retomber dans la multiplicité ensuite. Les arabesques sont pour ainsi dire animées d'un double mouvement tour à tour centripète et centrifuge[2], rythme éternel, car on ne saurait lui trouver dans l'enchaînement logique des lignes ni commencement ni fin. Cette symbolique est si bien dans les habitudes mentales des

1. Planches de l'ouvrage de Bourgoin, *Traité des entrelacs*. 1879, Didot-Gayet, *L'Art arabe*.
2. Gayet, *loc. cit.*, p. 180.

Arabes, que Mohy-ed-Dine, inspirateur de beaucoup de confréries et de soufis isolés, schématise ses enseignements mystiques et métaphysiques au moyen de combinaisons de cercles. Il exprime notamment ainsi le départ des phénomènes émanés de l'Un et leur retour au foyer émanateur [1].

Nous avons dit que par l'attention l'arabesque refrénait les autres impressions. En effet, la multiplication des détails, paraît uniquement d'abord solliciter l'analyse. On est surpris, ébloui malgré soi par la richesse et la profusion de ces détails, par leur minutie précieuse et l'entrelacement des droites et des courbes, artifices sous lesquels se cache la pensée de l'artiste. On s'y perd comme dans un brouillard, mais peu à peu l'œil est excité à rechercher des directions déterminées aux lignes. Les impressions étrangères à cette investigation s'effacent, l'attention retenue par l'aspect extérieur, est soutenue quand on s'aperçoit enfin que le géomètre s'est amusé à voiler sous l'apparence hétérogène, quantitative, artistique, le plan résultant de l'idée homogène et qualitative qui a primitivement possédé son esprit. On ressent alors le même plaisir qu'à la découverte élégante d'une solution de géométrie, plaisir qu'on retrouve mais plus grossier dans la distraction du malade qui découvre sur la muraille de sa chambre l'armature des dessins du papier peint.

A ce moment la volonté devient plus active. On fait un effort, modéré il est vrai, puisque l'arabesque ne saurait fatiguer l'œil par des solutions de continuité brusques comme un motif plastique, pour remonter doucement jusqu'au point de départ de l'artiste. On se heurte aux angles, on mesure les polygones, types primitifs de l'arabesque; sous la courbe des entrelacs floraux au rectilignes, on trouve enfin le triangle, le carré, le pentagone, l'heptagone, centres dont l'arabesque n'est que l'évolution, l'épanouissement esthétique [2]. Ces centres sont réciproquement comme les nombres premiers entre eux 3, 4, 5, 7. Ce sont bien des unités particulières non susceptibles de s'engendrer et les autres polygones ne sont que des multiplications de ces types. On a ramené la multiplicité

1. Cf. Miguel Azin Palacios, *Philosophie de Mohy-ed-Dine dans : «Homenaje a Menendez y Pelayo*, Vve Suarez, Madrid, 1899.

2. Cf. La Philosophie de l'Arabesque, Probst-Biraben, dans les *Actes du XIV*e *Congrès des orientalistes*, Leroux, 1906.

à l'unité dans le groupe envisagé, ce que l'on peut faire en prenant n'importe lequel comme centre d'expansion [1].

Quand on a compris la construction et qu'on l'a réduite à l'unité, le plaisir procuré est d'un autre genre. D'actif, il devient passif. On s'abandonne au balancement joyeux qui semble mouvoir les systèmes de lignes, à leur cadence rhytmée, nuancée de points précis, nœuds de vibration de cette musique ornementale qui vous attire malgré vous. On arrive à ne plus ressentir qu'une impression d'ensemble, illimitée, vague et l'on ne pense plus; on se trouve avec plus d'intensité dans l'état du fumeur qui perd son regard dans la fumée de son *narguileh* ou dans celui de l'observateur oisif des ondes concentriques produites à la surface des eaux par la chute d'un corps. L'arabesque se comporte à la troisième période de la contemplation artistique comme un miroir magique, narcotique de la conscience ordinaire. Elle libère au contraire le subliminal supérieur, le supraliminal que j'ai appelé dans un autre article l'hyperconscience, domaine psychique inconnu de la conscience à laquelle nous rapportons d'habitude notre moi, à cause sans doute de son caractère anormal.

De l'unité, le spectateur retombe dans la multiplicité pour recommencer le cycle autant de fois qu'il lui plaît [2].

Le soufi, qui possède des méthodes plus efficaces et puissantes que l'arabesque, se repose volontiers toutefois dans les mosquées et les palais, où tout concourt à abolir la conscience ordinaire en relation constante avec le monde extérieur par les différents sens. Les décorations obnubilent sa vue, comme le bruit monotone et persistant des jets d'eau endort sou ouïe et l'odeur trop forte des orangers et des parterres assoupit son odorat. Ce rôle d'adjuvant est si connu que beaucoup de zaouïa ont des salles de réunion enrichies d'arabesques. Je l'ai constaté à Tétouan dans la zaouïa de Sidi-Abd-es-Selem-ben-Mechich et à Halfaouine (Tunis) dans celle des Tidjanya.

L'art décoratif demeure le plus important des arts musulmans et le plus caractéristique, mais tous les autres tendent au même but par d'analogues procédés. La poésie orientale aux sons répétés, les rimes, qu'elle nous a peut-être données, le défaut de conclusion

1. Cf. Gayet, *L'art arabe*, p. 180, 181.
2. *Id.*, mêmes pages.

qui permet d'ajouter toujours de nouvelles strophes aux précédentes, la musique monotone[1], hypnotisante où le même motif se répète indéfiniment le montrent clairement. Une particularité à remarquer, c'est que les Arabes sont par excellence synesthétiques[2], ils font aussi volontiers de la poésie visuelle, auditive, que de la musique évocatrice de sensations autres que celle de l'ouïe et que des décorations rhytmées et métaphysiques. La limite respective des sensations particulières est souvent franchie, ces sensations se correspondent volontiers entre elles, se confondent pour atteindre le même but d'extase inférieure et passagère.

En somme la différence avec les arts européens et asiatiques est nette. Certains arts, comme celui de Michel-Ange, ont surtout cherché à frapper à la fois par la puissance du choix dans les aspects de la nature, de l'imitation la plus parfaite possible et de l'expression; ils ont voulu causer une impression très forte sur les sens et sur l'esprit, un plaisir esthétique intense mélangé d'une certaine peine par cela même, mais leur destination principale, volontaire ou non, demeure la distraction de la conscience personnelle, l'oubli de soi-même en tant qu'acteur du spectacle phénoménal, l'agrément du spectateur qui n'en fait momentanément plus partie. L'art musulman, s'il manque de grandeur au sens européen, et en tout cas de ce que nous appelons le sublime, s'entend très bien à nous procurer cette dépersonnalisation. Il éteint le sentiment du moi mieux qu'aucun ne le peut faire, pour nous convier à nous unir aux types abstraits, à vivre d'une vie psychique plus générale, par les voies les moins pénibles et les plus voluptueuses, il nous berce dans un rêve exempt de cauchemars. Il n'a pas eu d'autres prétentions et a tenu toutes ses promesses. C'est l'art philosophique pur par excellence, selon le goût de Schopenhauer dont la pensée était si proche comme on sait, de celle des *soufis*.

PROBST-BIRABEN.

Beni-Amran, décembre 1906.

1. Rouanet, La musique arabe (chant populaire), *Revue Musicale*, mars 1905, p. 169.
2. Victor Ségalen, Article sur « les Synesthésies et l'École symboliste » dans le *Mercure de France*, avril 1902.

REVUE CRITIQUE

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE [1]

Je n'ai point à rappeler ici quelle fut, dans sa continuité pleine de surprises, la marche de l'analyse bergsonnienne. Mathématicien, Bergson s'est vite aperçu que toute équation algébrique n'exprimait jamais qu'un fait accompli. Une défiance lui vint alors des abstractions mathématiques et il rechercha quel sens précis la science, en mécanique et en astronomie, attribuait à des notions aussi fondamentales que le temps, le mouvement : c'étaient là, simplement, des quantités, puisqu'il fallait les mesurer. Mais la quantité, c'est la répétition, la juxtaposition et la simultanéité, c'est l'homogène, et, en définitive, l'espace : « de même que dans la durée, il n'y a d'homogène que ce qui ne dure pas, c'est-à-dire l'espace où s'alignent les simultanéités, ainsi l'élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l'espace parcouru, c'est-à-dire l'immobilité ». La notion toute psychologique et si neuve de la « durée réelle » est le fruit d'une critique mathématique. Dès sa thèse, par une révolution analogue mais inverse à celle de Kant, l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* s'affranchissait pour toujours de l'illusion intellectualiste, abolissait la superstition logique, et renversait l'idole des mathématiciens, pour fonder enfin une véritable philosophie de l'expérience par la psychologie.

Installé dans la conscience, Bergson dut alors examiner, comme il avait fait pour les mathématiques, la psychologie elle-même. Cette nouvelle démarche critique (*Matière et Mémoire*) le conduisit à démasquer une seconde illusion : la psychologie s'était modelée sur les mathématiques! Par une abstraction plus périlleuse ici que celle de la géométrie et de la mécanique, on avait surtout conçu la conscience comme une fonction de représentation et l'intellectualisme constituait toute la tradition. Redescendu jusqu'aux profondeurs de la durée réelle, Bergson s'aperçut, au contraire, que là tout est activité, et que l'action précède la représentation, la représentation ne faisant jamais que préparer l'action, lorsque l'action est devenue trop complexe et suppose un choix : la représentation, est l'action virtuelle et schéma-

1. *L'évolution créatrice*, par Henri Bergson. 1 vol. in-8° (Paris, F. Alcan).

tiquement dessinée. Et c'est ainsi que, pouvant utiliser de ce point de vue les résultats de la psycho-physiologie et de la psycho-pathologie, Bergson se trouva tout à fait à l'aise pour aborder le plus difficile problème de la représentation, qui, comme celui de la liberté pour l'action, devenait tout simple : les relations de l'esprit et du corps. De la mémoire naîtrait la matière. D'elle-même la conscience allait créer le monde, puisque, par l'action et selon les intérêts de la vie, elle n'avait plus qu'à opérer un triage parmi la multiplicité des images toutes données. En droit, la perception devrait percevoir l'univers. En fait, les nécessités pratiques la circonscrivent et la délimitent : c'est en quoi le cerveau, bureau téléphonique destiné à « donner la communication », sert à la conscience.

Voilà où en était demeuré Bergson. Mais, brusquement rejeté des Mathématiques sur la psychologie, il s'était trouvé dans l'obligation de négliger une science intermédiaire, celle de la vie. La biologie restait pour lui une zone obscure entre deux régions de lumière. Il devait la traverser à son heure et une fois de plus, dans ce domaine comme dans les deux autres, dissiper une illusion fondamentale, celle de l'évolution conçue par l'intellectualisme. Car, cette illusion évolutionniste, elle est, elle aussi, une sorte d'éblouissement géométrique. Par la géométrie, l'intelligence pense la matière. Mais peut-il en être de même avec la vie? Le mouvement évolutif peut-il être pensé par l'intelligence, qui est un de ses produits...? « Autant vaudrait prétendre que la partie égale le tout, que l'effet peut résorber en lui sa cause, ou que le galet laissé sur la plage dessine la forme de la vague qui l'apporta. » L'erreur est donc d'étendre aux êtres vivants les procédés d'explication qui ont réussi pour les corps bruts. Et cette erreur se décèle d'elle-même par ses conséquences, car, n'aboutissant qu'à une image symbolique comme toutes les images mathématiques, toute philosophie évolutionniste condamne ses auteurs à avouer leur impuissance en proclamant, à côté de leur science, l'existence de l'inconnaissable. Mais ce relativisme-là, est-ce que l'expérience même ne le dément pas, — du moins l'expérience d'un être qui ne pense pas seulement, et qui agit? « L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel... objecte fortement Bergson. Une intelligence tendue vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra, palpant son objet pour en recevoir à chaque instant l'impression mobile, est une intelligence qui touche quelque chose de l'absolu. » Si donc il existe une évolution, elle peut être connue, mais à la condition qu'on ne veuille pas la connaître par l'intelligence seulement, et que l'on sache faire appel à des procédés complémentaires de l'intelligence. — Telle est précisément l'analyse critique et l'histoire naturelle que Bergson a tentées dans la première partie de son dernier ouvrage, laquelle pourrait être intitulée : « Essai sur les données essentielles de la Biologie ».

Après quoi, ayant ainsi épuisé toute la critique scientifique, ce

mathématicien devenu psychologue, ce psychologue devenu biologiste, ne se trouvait-il pas en mesure, — l'ayant toujours été par nature et par goût, — de devenir enfin un métaphysicien?.. Entre tous, après celui de la mémoire et de la liberté, ce problème de l'évolution l'y conviait. Si l'intelligence, en effet, se trouve à son tour insérée dans le mouvement évolutif, si elle n'en est plus le juge, mais le produit, la théorie de la connaissance et la théorie de la vie deviennent inséparables. Sans l'une, on impose à la vie des cadres qui ne lui conviennent pas, et sans l'autre, ces cadres, ces catégories de l'entendement restent inexpliqués. L'œuvre de la philosophie sera donc de trouver entre elles deux un trait d'union, de s'élever ou de descendre à une intuition d'où l'on verra jaillir et s'adapter solidairement l'une à l'autre la matière et l'intelligence, c'est-à-dire, en fin de compte, de trouver pour l'entendement des moyens de se dépasser lui-même. — Déjà partiellement esquissée dans *Matière et Mémoire*, cette métaphysique de l'ingénieux penseur était attendue avec une impatience universelle et passionnée. On la trouvera dans la deuxième partie de ce même ouvrage où, par un prodigieux effort d'art et de composition, cet écrivain sans pareil dans le monde philosophique a réduit en moins de quatre cents pages la substance de plus de deux volumes.

I

Etant donnée l'évolution de la vie, telle que nous la révèlent les sciences biologiques, quelle vue d'ensemble en pouvons-nous prendre et quelle vue, en effet, en avons-nous prise? Il est trop évident que nous ne renonçons pas pour cette opération à nos habitudes intellectuelles : ce sont celles de géomètres et d'artisans. D'abord et avant tout, notre intérêt nous oblige d'agir sur la matière brute pour la façonner selon nos besoins. Notre intelligence, destinée à servir notre action sur les choses, procède à la fois par calcul et par intention, « par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques ». Aussi, dans la suite, par toutes nos démarches et tentatives d'explication, ne faisons-nous que « suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales ». De là sont nés le mécanisme et le finalisme, ces deux « vêtements de confection » que nous essayons à toute la réalité. — Conviennent-ils à la vie?

Par le mécanisme, nous transportons dans le domaine de la vie, les procédés qui nous ont réussi avec la matière brute pour la façonner selon nos besoins. Notre logique suppose la solidité : le même produit le même. Et la science, comme la connaissance usuelle, « ne retient des choses que l'aspect *répétition* ». Elle admet, suppose, que « *tout est donné* ». Laplace formulait déjà cette hypothèse, qui domine

le mécanisme radical, avec la plus grande précision : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » C'est-à-dire que toute la réalité du monde doit pouvoir être représentée dans un immense système d'équations différentielles simultanées, comme disait encore Du Bois-Reymond. Mais quel est ici le rôle et l'efficace du temps? On pourrait supposer que tous les phénomènes de l'univers se font un millier de fois plus vite, ces équations, exprimant les rapports des choses, ne seraient pas changées. « Dans une pareille doctrine, on parle encore du temps, on prononce le mot, mais on ne pense guère à la chose. » Le temps n'est plus qu'une variable indépendante. Or, en principe, les lois qui régissent la matière inorganisée sont exprimables par ces équations différentielles. L'état présent d'un corps brut dépend exclusivement de ce qui se passait à l'instant précédent. Isolé artificiellement par la science, ce corps brut peut être considéré comme un système défini dans lequel la position des points matériels est déterminée par la position de ces mêmes points au moment immédiatement antérieur. En d'autres termes, la matière inorganique s'accommode du temps homogène, produit de cette abstraction mathématique, qui dans le mouvement ne saisit que l'immobilité; mais en est-il de même pour la vie? Le philosophe de la durée devait, au contraire, consacrer tous ses efforts à donner de l'organique une définition qui le rapprochât du psychologique.

Remarquer d'abord que, dans leur état actuel, les sciences biologiques semblent condamner de plus en plus cette présomption métaphysique et surannée « que le corps vivant pourrait être soumis par quelque calculateur surhumain au même traitement mathématique que notre système solaire ». Le calcul a prise, tout au plus, sur certains phénomènes de *destruction* organique. De la *création* organique, au contraire, du phénomène évolutif proprement dit, que saisissons-nous mathématiquement? L'être vivant ne s'explique pas par son présent immédiat, mais par le passé de tout l'organisme, l'hérédité, par une très longue histoire. La chimie elle-même, dans ses apparents progrès, n'atteint que les faits d'ordre catagénétique, la descente d'énergie, « c'est-à-dire en somme, du mort et non plus du vivant ». Sans doute, les phénomènes fonctionnels se répètent dans l'être vivant comme en une cornue. C'est pourquoi les physiologistes qui ne voient qu'eux, volontiers mécanistes, se figurent parfois que la physique et la chimie nous donneront la clef des processus biologiques. Mais, en revanche, l'histologiste se décourage. « L'étude de la cellule, conclut E.-B. Wilson, paraît avoir élargi plutôt que rétréci l'énorme

lacune qui sépare du monde inorganique les formes, même les plus basses, de la vie. » Il en est de même de l'embryogéniste et du naturaliste, de tous ceux qui, dans la cornue, ont envisagé la vie elle-même. Ils pressentent ce que le philosophe dégage : « Si le monde sur lequel opère le mathématicien est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit. »

Est-ce à dire que le Finalisme convienne mieux à la vie que le mécanisme? Certes, le Finalisme est un vêtement plus flottant, et que Bergson pourra sans doute rajuster. Mais le finalisme radical tombe exactement dans la même erreur que le mécanisme radical. Comme Laplace ou Du Bois-Reymond, Leibnitz supprime le temps, qui n'est plus qu'une perception confuse du donné. Là non plus, il n'est point fait acception de la durée vraie, qui, suivant la célèbre théorie de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, est avant tout création, progrès imprévisible.

Dès lors, ceux qui sont familiers avec l'ordinaire méthode de Bergson entrevoient déjà comment, sous cette double apparence, mécanisme et finalisme, il a cru retrouver le caractère véritable et vivant de la vie. Elle est durée, c'est-à-dire jaillissement et création continus; elle lui apparaît « comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé ». C'est ce devenir que méconnaît le mécanisme. Mais on ne peut pas non plus, avec le Finalisme usuel, assigner à la vie un but qui serait prédéterminé. La vie est une harmonie rétrospective et non anticipée : elle se fait en arrière, non en avant : « elle tient à une identité d'impulsion, non à une aspiration commune ». Elle est l'expression de cette finalité nouvelle dont nous pouvons trouver l'intuition en nous-mêmes, quand nous sommes capables non plus seulement de penser la durée, mais de la vivre.

Telle est la vue fondamentale qui, séparant plus radicalement qu'on ne l'a jamais fait l'organique de l'inorganique et rapprochant plus étroitement qu'on ne l'avait encore tenté l'organique du psychologique, a servi de guide à Bergson dans son investigation biologique et lui a fourni un critérium pour mettre au point et juger, sans doute définitivement, les diverses formes de l'évolutionnisme transformiste.

On sait, en effet, que Darwin rendait compte de la genèse des espèces par une accumulation de variations insensibles. On connaît aussi les belles expériences de Hugo de Vries, qui semblent avoir singulièrement confirmé l'hypothèse plus récente de la variation brusque. Les espèces passeraient par des crises de transformation, alternant avec des époques de stabilité. Aux temps de « mutabilité », elles produiraient, dans toutes sortes de directions, des formes inattendues. Dans l'un et l'autre cas, c'est du mécanisme : Darwiniens et Néo-Darwiniens supposent des causes accidentelles et ne font appel

qu'à la sélection : or, dans ces conditions, comment expliquer la formation d'un organe compliqué tel que l'œil? La première variation insensible, si elle n'est pas nuisible, n'est pas utile, tant qu'elle n'a pas reçu les variations complémentaires. Comment la sélection conserve-t-elle mécaniquement ce jalon?.. « Bon gré, mal gré, on raisonnera comme si la petite variation était une pierre d'attente posée par l'organisme et réservée pour une construction ultérieure. » S'agit-il de la variation brusque? Il faudra que l'ancienne fonction continue à s'exercer, car une fonction nouvelle ne la remplacera que si tous les changements survenus ensemble se complètent en vue de l'accomplissement d'un même acte. « Cette convergence des changements simultanés, tout autant que la continuité dans la direction des changements successifs, dépasse l'hypothèse elle-même et l'on fait appel implicitement à l'action d'un bon génie. » Que si, pour répondre à ces difficultés, on essaie d'expliquer l'évolution définie des divers organes, phylogénétiquement et ontogénétiquement, par une espèce de composition mécanique des forces extérieures et des forces internes, on n'en suppose pas moins secrètement, pour justifier cette composition, un principe de direction interne et l'on se trouve ainsi, parmi les diverses formes de l'évolutionnisme, nécessairement conduit au Néo-Lamarckisme; on admet alors un facteur psychologique de développement : c'est l'effort même de l'être vivant pour s'adapter aux conditions où il doit vivre. Malheureusement on se heurte tout de suite à une difficulté décisive : l'hérédité des caractères acquis. Car, dans l'état actuel de nos connaissances, la transmission est l'exception, non la règle.

Ainsi, des formes principales de l'Évolutionnisme scientifique, aucune n'est acceptable : mais elles sont complémentaires et traduisent précisément la diversité nécessaire des points de vue de notre intelligence sur la vie. La tâche philosophique sera de les embrasser toutes et de les harmoniser.

Les Néo-Darwiniens ont raison, selon Bergson, lorsqu'ils affirment que les causes essentielles de la variation viennent du germe et non de l'individu. Ils n'ont sans doute pas tort non plus d'admettre que les périodes de mutation sont déterminées : mais alors pourquoi la direction ne le serait-elle pas aussi? — D'autre part, les Néo-Lamarckiens pensent justement que le principe d'évolution est psychologique. Ils se trompent seulement lorsqu'ils croient cet effort individuel. Notre première analyse se trouve ainsi confirmée par l'insuffisance même des hypothèses scientifiques, et nous devons, en définitive, concevoir le principe de l'évolution comme une sorte d'élan.

Cette notion d'un « élan vital », d'une impulsion originelle, est la grande nouveauté du livre de Bergson. Elle représente en quelque sorte l'intersection de toutes les recherches auxquelles il s'est livré, le point de rencontre de sa critique biologique et de sa philosophie psychologique. Pour la saisir, comme jadis pour saisir la notion même

de la durée et de la liberté, il nous faut un vigoureux effort d'abstraction. Ce n'est point, nous le savons, notre intelligence toute seule qui peut nous en faire pressentir la nature. Il faut au contraire renoncer à l'habitude trop commode que nous avons de nous représenter la vie comme une *fabrication*, par analogie avec notre habileté d'artisans, nous permettant de construire une machine par l'ajustage de parties multiples et compliquées. Car, de ce point de vue, quand nous considérons un œil, la complication de cette machine nous parait inexplicable. Mais la vision, elle, la vision réelle, est simple. Elle est aussi simple que le geste par lequel nous levons la main. Cette simplicité de l'acte devrait nous avertir que la complication de la machine n'est qu'apparente, et que nous divisons artificiellement l'organe de la vision comme nous divisons en points l'espace parcouru et infiniment divisible qui représente un geste indivisible. Or, c'est selon la simplicité de la fonction, non selon la complication de l'organe, que la nature procède. Il ne lui est pas plus difficile de faire un œil de vertébré qu'à nous de lever le bras. La science, qui se place au point de vue de la fabrication, doit suivre la complication. La philosophie, elle, retrouve la simplicité vivante.

Aussi, pour Bergson, l'organisation cesse d'être mystérieuse. Elle n'a plus en effet à combiner des parties. Elle ne procède plus par additions et associations, mais, au contraire, par dissociations. Ce qui est donné, c'est l'impulsion primitive et universelle : elle se canalise, se délimite par l'organisation, de même que nous avons vu, dans la perception extérieure, l'image présente se découper et se dessiner sur la toile flottante de toutes les autres images. La vision se trouve réalisée par un processus qui la circonscrit, qui la réduit aux objets sur lesquels l'être vivant peut agir. Elle prépare et rend possible une action, plusieurs actions. Mais, par là même, elle introduit de l'indétermination, du choix dans le mouvement de la vie et l'on voit qu'aucune fin ne saurait être assignée d'avance au progrès de l'organisation, qui ne marche qu'à travers la contingence. On ne peut prévoir l'infinie variété des formes que la vie sème sur son chemin. Avec l'ancien finalisme, supposer une destinée au monde, serait une vue aussi grossière que de méconnaître avec l'ancien mécanisme l'harmonieux élan qui anime cette marche toujours originale.

II

Donc, à la fin de ce premier chapitre, et par voie regressive, nous avons saisi le mouvement de la vie. N'est-il pas possible, maintenant, de le suivre dans son progrès et de retracer une histoire de la nature? Bergson conçoit que la première impulsion de la vie s'est divisée et prolongée sur des lignes divergentes où les différences vont s'accroissant, mais où persistent toujours des ressemblances et interférences

rappelant la communauté d'origine. Suivre le mouvement évolutif sera en marquer les bifurcations successives.

La première de ces bifurcations est la séparation de la plante et de l'animal. Le végétal fabrique directement des substances organiques avec des substances minérales et cette aptitude le dispense en général de se mouvoir et, par là même, de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et, par conséquent, d'une conscience de plus en plus ample et de plus en plus distincte. « Mais le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne. » Ainsi la parenté de ces deux règnes, qui pourtant s'écartent de plus en plus, est partout visible : sans cesse la torpeur végétative guette et menace l'animal. Et comme si elle s'évertuait vers l'animal, la plante s'élève parfois à un luxe qui resterait inexplicable autrement, comme la génération sexuée, absolument inutile pour elle, et sa tendance à la complexité croissante.

Mais l'animalité, à son tour, a tenté bien des voies sous la poussée de la vie. Elle n'a pas réussi partout où elle s'est engagée. La nature est pleine d'erreurs et d'avortements, car elle n'obéit pas, nous le savons, à un plan, mais à une impulsion dont les créations sont imprévisibles. Des races entières se sont acculées dans des impasses, comme celles des mollusques, que leur carapace même attachait à la terre. Aussi est-ce seulement sur deux lignes principales, chez les arthropodes et les vertébrés, que le développement a été suivi avec succès jusqu'au bout : deux termes en marquent la perfection ; l'instinct et l'intelligence.

Dans cette magnifique fresque de la nature, que Bergson a voulu peindre, nous voilà donc arrivés à un point particulièrement lumineux. Par la comparaison de l'instinct et de l'intelligence, issus tous deux d'une même souche, la conscience, le philosophe de la vie a précisé d'une manière définitive le véritable rôle de l'intelligence en nous montrant qu'elle a son complément nécessaire dans l'instinct.

Au fond, la différence entre ces deux espèces de connaissance adoptées par la vie est celle d'une matière à une forme ; l'instinct est la connaissance des choses, l'intelligence celle des rapports. L'une est réelle, l'autre simplement logique, et si l'une est plus adéquate et plus effective, l'autre est plus étendue et plus simple. L'instinct, en effet, est la connaissance d'un être qui, comme outils, se sert de ses organes. L'intelligence est celle d'un être qui, ayant à se façonner des outils, doit d'abord agir sur la matière brute et qui, se donnant comme but la *fabrication*, doit se préoccuper avant tout des propriétés géométriques des corps solides. Les attributions vraies et les limites de l'intelligence que nous avions déjà pressenties dans son fonctionnement se trouvent définies et confirmées par son histoire même. Elle a été destinée à opérer sur le discontinu, l'immobile, elle ne tient

compte naturellement que de la répétition et de la juxtaposition, elle procède originellement par composition et décomposition. Bref, l'intelligence est incapable de comprendre la vie, pour la même raison qui a moulé l'instinct sur la vie elle-même.

D'ailleurs, — et c'est cela qui rend possible une philosophie de la nature, — nous ne sommes pas absolument étrangers à l'instinct. Nous en retrouvons dans notre conscience, par le sentiment, par la sympathie, une vague expérience. La clarté de notre intelligence reste frangée d'une pénombre d'instinct. Il nous apparaît alors comme une sorte de rêve qui aurait la continuité harmonieuse d'une phrase musicale. Au moins ce que nous en savons suffit-il à nous avertir que notre intelligence, qui semble le but et le terme de l'évolution, n'en est pourtant qu'un épisode.

III

Ces deux premiers chapitres de l'*Évolution créatrice*, étroitement complémentaires, constituent comme une biologie générale. Les naturalistes en peuvent faire, au moins autant que les philosophes, leur profit. Les uns apprendront à se méfier de leurs hypothèses, et les autres de leur ignorance. Car il n'y a point de penseur contemporain qui ait donné l'exemple d'un tel effort pour suivre les savants dans leurs observations et leurs expériences, ni qui ait apporté une plus judicieuse et plus libre critique que Bergson dans la mise au point des résultats acquis. Mais cette théorie de la vie s'est acheminée d'elle-même vers la théorie de la connaissance et, poussée à cette profondeur, la critique scientifique atteint naturellement à la métaphysique.

La métaphysique de Bergson était implicitement contenue dans sa conception évolutionniste, qui elle-même était incluse dans sa psychologie. Il lui a suffi de transposer dans la nature vivante sa première notion de la durée vraie pour aboutir à celle de l'élan vital. De même, il n'aura qu'à élargir l'élan vital pour en tirer la philosophie du devenir la plus radicale qui ait encore été proposée et aboutir à un principe que l'on pourrait grossièrement comparer, pour donner une première idée de son indétermination à la volonté schopenhauérienne, avant qu'elle se soit réfractée dans les cadres de la représentation.

Car si la matière inorganique doit être aussi soigneusement distinguée de la matière vivante que nous l'avons fait, c'est par rapport à notre intelligence, et le point de vue même où nous nous sommes placés avec le biologiste psychologue, celui d'une durée qui échappe à l'intelligence, nous fait déjà découvrir que la matérialité n'est rien de positif, mais correspond seulement au manque de quelque chose, à un déficit, qui est précisément l'absence de la durée, et que dans son fond et sa réalité, la matière, elle aussi, doit être un flux, un

devenir, et comme un frémissement. Seulement elle est un devenir en quelque sorte inverti, elle ressemble à un mouvement de retour. Figurez-vous un corps qui s'élève : c'est l'image grossière de la vie. Représentez-vous la chute de ce corps : c'est le symbole de la matière. Elle correspond à une chose qui se défait, par opposition aux choses qui se font, comme dans un jet de vapeur les gouttelettes condensées.

De même la divergence de l'instinct et de l'intelligence ne doit pas nous laisser perdre de vue qu'ils dérivent l'un et l'autre de la Conscience en général. Partant de ce résultat acquis par l'étude du mouvement évolutif, Bergson croit possible, en Métaphysique, d'*engendrer* l'intelligence : on s'aperçoit alors que le développement de cette intelligence est solidaire et complémentaire de celui de la matière : leur trait d'union est l'étendue. Dans le devenir universel, à mesure que l'intelligence se spatialise, la matière se matérialise. L'une est fonction de l'autre, et leur intersection est la fixité des formes que l'intelligence prête à la matière. Supposez un être en mouvement. Par quel moyen le cinématographe vous restituera-t-il l'illusion de ce mouvement? Par une série d'immobilités qui sont autant de vues prises sur le mouvement et le décomposent. Chacune de ces vues n'exprime plus le mouvement : elle l'a en quelque sorte matérialisé. Seul un autre mouvement, celui de la machine, rendra à cette matière immobile sa signification et son aspect. Ainsi notre intelligence prend des vues cinématographiques sur le devenir, et la matière n'est que l'apparence immobile de cette mobilité. Par là se vérifie une fois de plus le caractère fondamental, et sur lequel Bergson a déjà tant insisté, de notre intelligence, toute géométrique et déductive. Par là enfin se décèlent quelques nouvelles illusions de l'esprit humain qui croit concevoir, à côté des formes fixes ou plutôt fixées qui sont les lois, les espèces et les genres, le désordre, et surtout le néant, notions confuses et négatives par lesquelles nous traduisons simplement notre surprise de ne pas trouver dans les choses ce que nous y attendions. Le désordre est un autre ordre que celui que nous eussions voulu, une autre forme d'existence que celle à laquelle nous pensons. Quant à notre troublante idée de néant, elle est corrélative à notre fausse idée de création; l'une et l'autre sont les produits d'une intelligence dont la fonction est de concevoir des *choses*, alors qu'il s'agit dans le réel de changements et d'actes. — Ainsi solidaires, matière et intelligence, s'expliquent l'une par l'autre et révèlent leur commune origine. La conscience, en vérité, n'a qu'à se détendre, pour s'étendre. C'est le jet de vapeur qui se condense, simplement.

Sur la nouveauté de cette méthode génétique appliquée à la théorie de la connaissance, est-il besoin d'insister? Lorsque Bergson entreprend d'engendrer l'intelligence, il n'entend point par là faire une histoire psychologique de la fonction. Il ne tente pas davantage une

cosmogonie à la Spencer où l'intelligence apparaîtrait tout à la fois comme produit et comme principe de l'évolution. Il est plus éloigné encore de toute métaphysique idéaliste. Car dans de telles hypothèses, on commence toujours par *se donner* l'intelligence : la faculté de connaître est supposée coextensive à la totalité de l'expérience. Or, Bergson fait précisément le contraire : ce qu'il veut, c'est en s'aidant de tous les moyens complémentaires de l'intelligence, revivre à rebours la vie intellectuelle, refaire en sens inverse les étapes de sa formation.

Dès lors se rétablit l'équilibre depuis si longtemps rompu entre la science trop estimée et la philosophie trop décriée. La valeur de la science est relative à son objet : elle est bonne, à elle toute seule, dans le domaine de l'inertie, et parmi les êtres vivants, dans la mesure où ils sont inertes ou peuvent être traités comme tels. En ce sens-là, on peut encore attendre de grands progrès des sciences physico-chimiques, même comme moyens de maîtriser les êtres vivants. Mais à l'égard de la vie elle-même, la philosophie ne peut plus lui laisser le monopole, parce que là elle devient factice et partielle, étant de nature cinématographique : ce serait mutiler et figer l'expérience que de livrer tout le réel à l'entendement, puisque l'entendement n'a point pour fonction de l'atteindre, comme le fait l'instinct. En revanche, dans la vie, par l'action, nous touchons l'absolu, l'être lui-même, dont l'essence n'est pas l'éternité et l'immutabilité, c'est-à-dire le non-être et la mort, mais, au contraire, le changement, le progrès, la durée. Cet écoulement dont nous avons l'intuition et qui échappe à l'entendement, tel est l'objet de la philosophie : par la méthode complexe de l'analyse intérieure et de la sympathie avec la nature cette philosophie, dans l'avenir, se constituera comme le nécessaire correctif et le complément naturel de la science.

Il semble d'ailleurs que cette métaphysique de la durée, dont Bergson est l'auteur, soit un aboutissant nécessaire, et il l'a lui-même montré dans un raccourci historique d'une extraordinaire précision. Il est visible, en effet, qu'il se trouve aujourd'hui exactement à l'antipode de la métaphysique naturelle de l'esprit humain, laquelle n'est autre, en son fond, que la philosophie platonicienne. Nos idées, en effet, représentent les vues que nous prenons sur l'écoulement des choses. Elles sont les formes et les cadres : elles sont immobiles et stables. Elles nous sont commodes : aussi les tenons-nous pour l'essentiel et n'accordons-nous qu'à elles, en dehors du temps et de l'espace, toute réalité. Pourtant, il ne nous échappe pas qu'il y a aussi du changement. Comment expliquer ce changement?... C'est alors que nous ajoutons un je ne sais quoi, un rien, un zéro, qui, en s'accolant aux idées, les multiplie à l'infini dans le temps et dans l'espace. De là cette conception du non-être et de la matière antiques, de l'indéfini et de l'innommable qui s'insinue entre les idées, pour les diviser, « comme un soupçon entre deux cœurs qui

s'aiment ». Par nature, l'esprit humain voit la réalité dans l'immobile et supprime le changement. Or, c'est précisément à la conception opposée que nous aboutissons aujourd'hui avec une philosophie comme celle-ci. C'est l'immobile et le stable, la forme fixée qui redescend vers le non-être, l'idée qui devient l'apparence, et c'est le temps, le changement, le mobile et le fluent, quelque chose comme le devenir héraclitéen, qui s'élève à son tour à la réalité. Platon et Bergson sont les termes extrêmes d'une évolution philosophique où le Kantisme fut une transition.

IV

Ainsi, depuis vingt-cinq ans, la pensée de Bergson, — par un singulier « élan vital », — s'est développée en un mouvement qui, à aucun instant, ne comporta « d'évolutions divergentes ». Là aussi, devant ce progrès harmonieux, en présence de ce thème unique repris sur tant de variations heureuses, on a l'impression d'une belle phrase musicale. Je me suis efforcé de montrer comment l'élégante solution apportée en 1889 au problème de la liberté impliquait virtuellement, avec la théorie de la vie et la théorie de la connaissance que nous trouvons en 1907, le principe de leur union fondamentale. Une telle continuité, à elle seule, signale le penseur de haut lignage, et qui naturellement s'apparie à ceux dont l'influence modifia l'attitude de l'esprit humain.

Sans doute, cette nouvelle attitude adoptée par Bergson, on peut la refuser, — instinct, — comme on s'écarte d'un homme dont la physionomie ne vous plaît point. Mais discuter une telle philosophie et argumenter contre elle, serait méconnaitre ses caractères essentiels...

D'abord cette philosophie de la durée ne se donne point pour achevée, mais, bien au contraire, pour inachevable, par essence et définition. Ce n'est point modestie de l'auteur ; c'est nécessité organique, intérieure de la doctrine. Elle aussi, elle est devenir et fluidité. Alors qu'elle a entrepris de briser tous les cadres de l'intellectualité pure, elle ne saurait se poser elle-même comme un cadre déjà tout fait et pareil à la rigide armature des catégories. Son rôle est surtout de mettre en garde contre l'illusion multiforme et toujours renaissante de la logique trop facile, d'orienter vers l'intuition profonde les philosophes de l'avenir. Elle n'est, à aucun degré ni en aucune manière, un système. Elle serait plutôt une méthode, mais dans le sens littéral et concret, une voie ouverte, un point de vue sur l'horizon. Ainsi comprise, plus elle s'éloigne de la science par son esprit, plus elle s'en rapproche par le travail auquel elle invite. La philosophie, qui n'est point faite, ne sera point l'œuvre d'un homme : comme la science elle-même, elle sera l'œuvre collective et changeante des âges.

Mais, surtout, le Bergsonisme échappe à la discussion ordinaire par sa nature même. Comme la réalité dont il vise à nous faire entrevoir l'inépuisable mobilité créatrice, il est insaisissable. Il n'est pas une philosophie des choses, des objets, mais des tendances, des attitudes, de « l'élan ». Inspiré par les données les plus précises de la science, il s'épanouit finalement en poésie, et l'histoire du monde qu'il nous conte est une évocation. Indémontrable, il ne cherche point à se démontrer : c'est là sa marque propre, son originalité la plus profonde, le secret de sa force et de sa diffusion. Il commence par suspecter le discours en jetant par-dessus le bord la logique. Il exige surtout d'être *senti*.

De là l'impression si curieuse que nous laisse toujours la lecture d'un ouvrage de Bergson. Il réclame d'abord de nous une sorte de catastrophe intérieure : tout le monde n'est pas capable d'une telle révolution logique. Mais, à ceux qui, une fois, ont eu la souplesse nécessaire pour exécuter cette volte-face psychologique, il semble qu'ils ne puissent plus revenir à leur première attitude d'esprit : ce sont les Bergsonniens, puisque, pendant des années, toute la jeunesse fut bergsonnienne, et qu'elle va le redevenir. A ceux-là, la pensée principale de l'ouvrage apparaît tout de suite. Ils ont compris comme on aime, ils ont saisi la mélodie dès l'abord, et ils n'auront plus qu'à admirer l'ingéniosité, la fécondité, les dons d'imagination, avec lesquels l'auteur développe, transpose, et reprend sous mille formes, dans l'orchestration de son style et de sa dialectique, ce motif originel.

Et je ne veux pas terminer cette trop sommaire analyse sans noter ce qui, selon moi, explique avant tout l'extraordinaire succès de la philosophie de la durée : elle même semble réaliser quelque chose de l'absolu par la parfaite convenance de son auteur, écrivain de premier ordre, à sa nature. Pour exposer le Bergsonisme, il faut surtout le suggérer; il faut nous mettre en état d'apercevoir nous-mêmes, au moyen d'une intuition personnelle, notre réalité secrète et masquée. Par nécessité et par destination, ce métaphysicien de l'écoulement universel ne peut procéder qu'en artiste. Bergson en est un, il le sait, il le veut. De là, chez lui, la richesse, l'abondance et la variété des métaphores. Grave erreur ce serait, de tenir ces images brillantes pour des ornements : elles sont des arguments, au contraire, des preuves sensibles. Par elles, se dessine et s'éclaire peu à peu l'obscur et mystérieux chemin où nous ne nous serions jamais engagés, et c'est le chemin qui mène à notre âme, comme dirait Maurice Maeterlinck.

GASTON RAGEOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

H. Joachim. — The nature of Truth, an essay, Oxford, Clarendon Press, 1906, 182 pages.

On conçoit encore ordinairement la vérité, à la manière d'Aristote, comme une correspondance. Une narration est vraie si elle représente dans les grandes lignes, et dans sa propre sphère, l'ordre réel des événements. Une « vérité scientifique » est un jugement qui répète dans sa structure la connexion nécessaire des faits auxquels il s'applique. Maintenant, le sens de cette notion de correspondance est ambigu. Est-ce une relation de terme à terme (*one-one relation*) entre les divers éléments de l'original et de la copie? Mais il n'y a pas de correspondance possible entre des « êtres simples »; des éléments, considérés à part des touts auxquels ils appartiennent, ne peuvent être dits se ressembler, ou se rapporter l'un à l'autre, en aucun sens intelligible. Car une relation purement extérieure est finalement dépourvue de sens et impossible. — Nous aurons donc à concevoir autrement la correspondance. Elle ne peut avoir de signification qu'entre des touts organiques, des systèmes. Elle exprime alors l'identité de plan, de structure, de dessein, sous la différence des matériaux; et les éléments sont dits correspondre quand ils occupent des places similaires dans des touts de ce genre (une carte et un pays). Soit; mais nous devons remarquer alors qu'un autre facteur passe au premier plan dans la détermination de la vérité; et nous voyons poindre déjà une conception téléologique du vrai, où l'accent ne serait pas mis sur la « correspondance », mais sur la « cohérence ». Une chronique peut bien correspondre, détail pour détail, aux événements historiques; elle n'en sera pas moins radicalement fausse, si elle manque la « signification » du morceau d'histoire. — Au surplus l'idée même d'une identité de structure sous la différence des matériaux n'est pas une idée claire; car cela revient à admettre que des relations entre éléments différents peuvent être identiques, et, par suite, qu'il peut exister des relations purement extérieures. — Enfin, où trouver une correspondance, dans le cas où une de nos conceptions scientifiques est déclarée vraie? Ce avec quoi s'accorde une proposition de géométrie, c'est l'ensemble de toutes les propositions de géométrie. Mais visiblement ce n'est plus là correspondance entre deux facteurs distincts; c'est cohérence à l'intérieur d'un système (pp. 8-30).

Sous le titre d' « Entités indépendantes » (ch. II), M. Joachim formule et critique la conception de la vérité à laquelle doit aboutir une métaphysique réaliste, qui poserait en principe l'indépendance du fait par rapport à l'expérience (expériencing makes no difference to the facts). Il emprunte certains traits de cette conception à M. Bertrand Russell, à ses *Principes des mathématiques*, et à ses articles du *Mind* sur « la théorie des complexes et des assomptions », de Meinong. M. G. E. Moore lui paraît aussi placé à ce même point de vue, notamment dans son article du *Mind* intitulé « Réfutation de l'idéalisme ». Nous sommes avertis pourtant qu'il ne s'agit pas ici d'une polémique contre un système actuellement existant; M. Joachim ne fait que reconstruire et discuter une théorie impersonnelle, typique, une doctrine qu'il serait « possible » de tenir; il ne prétend pas l'imputer rigoureusement aux auteurs cités; ses critiques ne portent donc pas nécessairement contre eux (p. 32).

Dans tout jugement, il faudrait distinguer, d'après cette théorie, deux facteurs et une relation. Il y a, d'une part, le Réel, immuable, simple, indépendant; d'autre part, le phénomène psychique de l' « appréhension »; et, entre eux, la relation unique, inanalysable, de la connaissance du premier terme par le second. Cette relation ne peut d'ailleurs toucher ou altérer en rien les facteurs, ou tout au moins le premier d'entre eux. Et il est évident que la vérité et la fausseté sont des caractères du réel, et n'ont rien à faire avec les phénomènes psychiques qui peuvent entrer en relation avec lui. Ce sont des qualités qui s'attachent à lui, « comme le parfum à la rose et le goût au gorgonzola »; on les reconnaît ou on ne les reconnaît pas; en tout cas, cela ne relève que de l'intuition. Il n'y a par conséquent pas de problème du vrai et du faux. La croyance qui s'adresse au vrai s'appelle science; la croyance qui s'adresse au faux s'appelle erreur. C'est, psychologiquement, la même croyance; elle tombe juste dans un cas, à faux dans l'autre. C'est une chance, ou c'est un flair. M. Russell appelle cela « *philosophical insight!* » (pp. 36, 53, 91).

M. Joachim fait à cette théorie les objections classiques de l'idéalisme. On peut comparer son chapitre avec celui qui, dans Royce, (*the World and the Individual*, 1er vol., 3e leçon), traite le même sujet et porte à peu près le même titre : « les Êtres indépendants ». Comment, demande M. Joachim, un être « indépendant » peut-il sortir de temps à autre de son isolement sacré, pour être saisi par les sens? Que peut bien signifier une relation, entre des termes qui ne sont pas affectés l'un par l'autre? Comment concevoir qu'un « simple » absolu entre dans un composé? Si vous dites que la qualité est là « à la fois » en elle-même, et « aussi » en relation avec une conscience sentante ou conceptuelle, comment est-ce la même qualité, comment conciliez-vous cet « à la fois » et cet « aussi »? Une relation est nécessairement un adjectif de ses termes, insiste M. Joachim, — après Leibniz. De plus, si réalité et connaissance sont indifférentes l'une à l'autre, com-

ment se fait-il qu'elles s'adaptent? Si la nature du « vert en soi » est indifférente à la sensation qui en prendra connaissance, pourquoi ne peut-il être perçu que par la vue? « Nous découvrons ici à la nouvelle philosophie un frappant air de famille avec un extrême occasionalisme, sans le *Deus ex machinâ* qui rend l'occasionalisme plausible. » D'ailleurs ce Réalisme se borne au fond à transformer en solutions l'énoncé même des problèmes à résoudre. Comment des éléments absolument simples et indépendants peuvent-ils se réunir pour former un complexe qui ait en quelque sens de l'unité? — Par l'effet d'une relation extérieure! — Comment ce qui est indépendant peut-il pourtant être appréhendé et connu comme indépendant? — En vertu de la relation « unique » qui existe entre l'expérience et son objet! (pp. 31-63).

Au chapitre III, M. Joachim nous montre comment la vérité consiste dans la cohérence systématique qui caractérise un tout ayant une signification (*A signifiant whole*). Le tout « signifiant » est opposé aux touts constitués par une aggrégation mécanique de parties. La vérité n'appartient pas à des propositions isolées; il ne faut pas la concevoir comme une construction, ou une somme, ou, à la façon de Descartes, une « chaîne » de jugements élémentaires qui seraient vrais indépendamment les uns des autres. A ces images mécaniques, il faut substituer, pour représenter adéquatement la nature de la vérité, les notions d'organisme, de système, et de vie; il faut penser à ces processus dans lesquels chacun des termes est solidaire de tous les autres, où les matériaux ne préexistent pas à la forme, mais sont donnés en elle et par elle. Nous reconnaissons ici l'universel hégélien; et M. Joachim reconnaît dans sa préface que la plus grande partie de son travail est inspirée des écrits de Hégel. Il suit de cette conception qu'il n'existe de vérité absolue que dans le système entier de l'expérience achevée. Coupez d'un corps de doctrine une proposition quelconque : vous aurez beau garder linguistiquement les mêmes termes, vous n'aurez plus affaire au même sens (*meaning*). L'auteur explique finement que tout jugement se présente dans un contexte particulier, se détache sur un fond (*background*) qui en détermine la signification. L'interprétation que nous donnons à une proposition scientifique dépend d'un certain caractère aperceptif (*appercipient character*) qui est fait de tout ce que nous savons par ailleurs dans le même ordre de science. Quand la science progresse, ce caractère aperceptif subit un changement qui est bien plutôt apparenté à la croissance d'un être vivant qu'à l'allongement d'une chaîne par addition d'anneaux nouveaux. M. Joachim applique successivement ces considérations à des jugements abstraits et généraux, et à des propositions de fait. « Dira-t-on qu'il y a, dans cette énonciation, César traversa le Rubicon en 49 av. J.-C., une vérité fixe et indépendante? Pourtant, dans le contexte d'une biographie de César, elle exprimerait un fait révélant le caractère de César; dans le contexte d'une histoire du déclin de la

république romaine, elle serait le glas de mort des institutions républicaines; la vérité du jugement brut ne subsiste pas dans la vérité plus complète comme un caillou subsiste quand on le jette dans un tas de cailloux; elle s'y conserve plutôt à la façon dont survit, dans la théorie scientifique achevée, l'hypothèse grossière du début. » « Quant aux jugements de perception, des sciences telles que la botanique, la physiologie des sens, la science des conditions physiques de la couleur, peuvent être dites absorber et conserver la vérité de propositions telles que : cet arbre est vert. Mais, bien entendu, elles ne la conservent pas sans la transformer » (pp. 63-113).

M. Joachim se rend bien compte cependant que sa démonstration reste incomplète et inadéquate. Car la vraie notion de cohérence suppose nécessairement le monisme. Mais tous les raisonnements par lesquels nous avons essayé de justifier cette notion laissaient subsister, en dernière analyse, le dualisme logique de la connaissance et de son objet. Notons, en effet, le caractère de ce système de jugements que nous avons fait voir derrière tout jugement isolé : ce n'est jamais qu'un savoir au sujet de la réalité, un savoir « adjectival », affirmé du réel et rapporté à lui. Nous n'avons pas, avec tout cela, dépassé le point de vue de la « correspondance », que nous critiquions en débutant. La théorie de la vérité-cohérence n'aurait qu'un moyen de se démontrer pleinement : ce serait d'absorber l'autre théorie. Il lui faudrait déduire, de ses principes mêmes, comment doivent se séparer, au sein de l'organisme total, un objet et un sujet; et comment la relative indépendance de ces deux éléments est un « moment » nécessaire dans la révélation de l'expérience absolue (pp. 113-120).

M. Joachim est ainsi amené à étudier le rôle de l'élément négatif et la place de l'erreur dans une théorie de la connaissance. Une des parties les plus intéressantes de ce remarquable livre me semble être la critique qu'il dirige contre ces philosophes, aujourd'hui nombreux, qui prétendent traiter l'erreur ainsi que le crime, comme des discordances et des contrastes nécessaires à l'effet d'ensemble, et susceptibles de se résoudre en harmonie dans le développement intégral du savoir et de la moralité. « La solution du problème de l'erreur ne peut être correctement formulée dans la terminologie de l'esthétique. » L'erreur et le crime sont autre chose que connaissance partielle et bonté imparfaite. Ce qui caractérise l'erreur, c'est justement au contraire d'être pleinement satisfaite d'elle-même, de ne prévoir et de n'appeler aucune correction, aucune supplémentation. Et jamais ce trait-là ne peut être annulé ou converti en élément du savoir définitif. Le développement triomphant de l'astronomie n'a pas effacé ni absorbé la persécution dont Galilée fut l'objet (138-148).

Spinoza a bien vu ce caractère de l'erreur. Et il l'a rapportée à son vrai principe : la prétention abusive du fini à l'autonomie et à l'indépendance (*self-containedness*). Si Spinoza avait pu rattacher d'une manière logique et intelligible sa doctrine de l'erreur à ses principes

monistes, nous trouverions chez lui une philosophie de la « cohérence » pleinement satisfaisante, puisqu'elle rendrait compte même de cet aspect des choses où la notion de cohérence semble tenue en échec. Malheureusement, — comme M. Joachim le montre en quelques fortes pages (148-160) où il reprend les conclusions de son *Study of the Ethics of Spinoza*, — il reste un hiatus infranchissable entre les formules générales qui sont à la base du spinozisme, et les principes de la théorie du fini. Spinoza prétend d'abord exclure de Dieu l'élément négatif : il fait chaque mode infini et éternel. Mais quand il s'agit de fonder en Dieu le monde de l'apparence, du temps, et de l'espace, il est bien obligé d'en rabattre. Nous savons qu'il introduit alors une causalité divine indirecte, dont l'effet inévitable est de replacer dans la nature de Dieu la fragmentation, de mutiler l'unité essentielle de la substance. La théorie du fini est ajoutée, juxtaposée au monisme de Spinoza; elle ne s'y rattache par aucun lien logique. Et ainsi, au moins dans Spinoza, la philosophie de la « cohérence » a échoué à rendre compte des conditions de la pensée humaine.

M. Joachim ne croit pas que la théorie de la cohérence puisse se relever de cet échec; et cela lui est interdit, remarque-t-il, par la nature même de ses présuppositions. Car si réellement la vérité est cohérence, alors la doctrine humaine qui se rapproche le plus de la vérité totale doit pourtant rester bien inadéquate, puisqu'elle n'est qu'un fragment. On reconnaîtra ici une attitude métaphysique qui imite de près celle que M. Bradley a adoptée dans *Apparence et Réalité*. Nous retrouvons dans *the Nature of Truth* la même conception, à la fois absolutiste et sceptique, d'un idéal qu'on ne nous définit que pour le mettre aussitôt hors de notre atteinte. On peut préférer à celle-là une autre métaphysique. On peut trouver à ces théoriciens un air trop détaché, une résignation trop facile, une hâte excessive à capituler devant les exigences de la logique abstraite. La nécessité de suivre jusqu'au bout un raisonnement élégant prime-t-elle pour le penseur toutes les autres nécessités, jusqu'à pouvoir l'obliger de renoncer à définir humainement la vérité? N'y a-t-il pas d'ailleurs quelque chose de choquant à nous imposer ce sacrifice, au nom d'une dialectique dont la conclusion est pourtant de se déclarer elle-même sans prise sur la vérité finale des choses? Mais si l'on peut se trouver en désaccord avec la conception générale que se fait M. Joachim de la nature de la vérité, on ne saurait accorder trop d'éloges à la clarté de son exposition, à la précision de ses analyses, à la viguenr de sa discussion.

H. Robet.

Dr Rudolf Eisler. — Einfuehrung in die Erkenntnisstheorie. 1 v. in-8°, xii-292 p. Leipzig, Barth, 1907.

L'ouvrage de M. Eisler : *Introduction à la théorie de la con-*

naissance, a pour sous-titre : *Exposé et Critique des tendances gnoséologiques*. L'auteur est favorable aux spéculations métaphysiques, tout en se déclarant l'adversaire du dogmatisme et en affirmant la nécessité d'une enquête préliminaire sur la connaissance. En tant qu'épistémologiste, il définit, dès les premières pages, son point de vue personnel, qui est celui du criticisme volontariste; et, pour mieux accentuer cette tendance, il dédie son livre au théoricien de la volonté : Rudolf Goldscheid.

Après avoir déterminé, dans l'*Introduction*, l'*objet* et la *méthode* de la théorie de la connaissance, M. Eisler aborde les trois problèmes qui constituent celle-ci : problème de la *vérité*; problème de l'*origine* de la connaissance; problème de la *réalité*. Sur chacun de ces points, il analyse dans leur détail les solutions des philosophes des diverses époques, et formule, avec ses remarques critiques, ses propres conclusions.

Science des principes du connaître, théorie de la science, l'épistémologie se distingue de la psychologie et de l'histoire de la connaissance par sa nature; elle pose la question de la valeur objective et de la certitude du jugement. Elle n'a point pour méthode le *psychologisme*; tandis que la psychologie est une science de description, purement explicative, la théorie de la connaissance, par sa méthode critique, procède à une *évaluation*, offre un caractère *téléologique*; son analyse, qui est *logique*, porte sur les *concepts* et non sur les états de conscience. Mais elle ne se rallie pas à l'*antipsychologisme* radical, se rendant compte qu'à séparer entièrement l'acte de la pensée des fonctions conscientes, à hypostasier en un troisième règne les valeurs idéales, il y a danger. Elle regarde donc la psychologie comme une auxiliaire, qui lui permet de replacer les lois de la connaissance dans la réalité spirituelle vivante et concrète; elle admet un *psychologisme critique* laissant au *logisme* tous ses droits. En somme, partant des *présuppositions* que l'on ne peut éviter, mais les scrutant par un retour critique aux sources de la certitude, elle met en œuvre une méthode *génétique* (au sens *logique* du terme).

Connaître, c'est ramener l'indéterminé au déterminé, sous le point de vue de la *vérité*, c'est-à-dire dans le *jugement*. La justesse du jugement consiste dans la conformité de la pensée à ce qu'elle *doit* être; la vérité procède ainsi de la *volonté de connaître*, et elle implique la position d'un *objet*. Le *scepticisme*, non point méthodique mais radical, se supprime lui-même; il n'a d'autre rôle que de servir à ruiner le *réalisme dogmatique*, et celui-ci l'entraîne dans sa propre ruine; le *langage*, dont le rôle économique est incontestable, ne saurait servir d'argument au scepticisme, puisqu'il peut être contrôlé par l'analyse d'une pensée critique. Au *subjectivisme ontologique* ou *logique* (et, dans cette acception, soit *individuel*, soit *générique*), au *relativisme ontologique* ou *logique* (ce dernier s'attache surtout aux bornes de la connaissance *humaine*) s'opposent l'*objectivisme* et

l'*absolutisme* (ce dernier, sous sa forme extrême, professe l'admission des *vérités en soi*). Si la *vérité*, différente de la *réalité*, suppose simplement une corrélation entre la pensée et une existence (que cet objet existe en soi ou consiste dans l'objectivation des états de l'esprit), si donc la vérité est un attribut du jugement, il y a une connaissance *objective*, conforme à la législation propre de la volonté de connaître et indépendante de l'arbitraire subjectif, mais il n'y a pas de *vérité en soi*, indépendante de toute pensée. La vérité a donc un caractère *absolu*; *formelle*, elle consiste dans les conditions suprêmes de *toute* connaissance, dans les *normes* que pose, à titre de moyens nécessaires au but même de la pensée, la volonté de connaître et d'*unifier* pour connaître (ainsi plonge dans la *volonté*, dans la *pratique*, toute *théorie*); *matérielle*, elle consiste en un jugement à valeur *absolue* sur les expériences subjectives ou sur le rapport des choses au sujet, et elle est donc *conditionnée* par le mode même de cette relation. Il n'y a pas de critère *exclusif* de la vérité; l'*évidence* ne suffit que dans l'ordre des vérités formelles; l'accord avec soi et avec autrui ne fait que préparer et conditionner la certitude en matière empirique, certitude *logique* qu'assure au jugement le travail critique d'une méthode. Le critère *biologique* peut fournir l'*occasion* de formuler le vrai; mais la *vérité* appartient à l'ordre des *valeurs* et ne peut sortir de l'expérience, dont elle est une *norme idéale*. En somme, le *relativisme ontologique* se concilie avec l'*absolutisme logique*.

Le problème de l'*origine de la connaissance* a une signification, non pas *historique* ou *psychologique*, mais *logique* et *transcendentale*; au reste, cette méthode génétique se complète par les méthodes de la psychologie, de la biologie, de la sociologie et de l'histoire. — Le *rationalisme* attribue à la pensée pure et conceptuelle le pouvoir d'atteindre les réalités suprasensibles, sans l'aide de l'expérience. Il a le mérite d'affirmer par là la valeur de la *pensée conceptuelle*, source *formelle* de toute connaissance. Mais, ontologique, il oublie que la pensée logique n'établit pas l'*existence*, il néglige le rôle nécessaire de l'*intuition*. Il n'est même pas toujours aprioriste (empirisme mystique). Mais toute connaissance, élaboration rationnelle d'une matière empiriquement donnée, suppose un *a priori*; et la valeur *a priori* du jugement est indépendante de l'*innéité* psychologique. — L'*empirisme* conséquent regarde les faits de l'expérience comme des *données*; il méconnaît ainsi le rôle *actif* de la pensée; il ne voit pas que seul le travail de la pensée assure l'*objectivité* aux impressions sensibles. La pensée *conceptuelle* poursuit, en formant ses hypothèses au service de l'expérience, ce premier travail, et fait ainsi de l'expérience un système unifié. La *pure description* des *positivistes* actuels ne peut s'effectuer sans présuppositions aprioriques. Il n'y a pas d'*expérience pure*, à titre de *donnée*. Le *concept* ne réalise pas simplement la *loi d'économie* (purement subjective); il

répond à un *but logique*. Norme de la pensée *objective*, il traduit l'*unité* originelle *de la conscience*, il exprime la *volonté de penser*. Empirisme et positivisme ne peuvent ni expliquer ni éliminer le principe de *causalité*; il en est de même pour la catégorie de *substance*, qui a des racines *logiques*; et le concept même de *loi* est une dictée qui émane de la *volonté de connaître* et qui *anticipe* sur l'expérience. — Le *criticisme* (et M. Eisler analyse dans leur détail les thèses kantiennes), faisant naître la connaissance objective d'une collaboration entre l'expérience et la pensée, faisant sortir méthodiquement de la législation du sujet de la connaissance l'objet même de l'expérience, triomphe en principe de l'exclusivisme rationaliste ou empiriste. Mais le *néo-criticisme* doit éviter les fautes *dogmatiques* de Kant, montrer mieux que lui que l'universalité et la nécessité des axiomes ne peuvent sortir de l'expérience, distinguer plus nettement que lui entre le sens psychologique et le sens logique de l'*a priori*, reviser la table des *catégories* kantiennes, faire voir que les formes de l'intuition procèdent au même titre que les catégories de la fonction d'unité synthétique, établir que la *nécessité* des formes de la connaissance est de nature *téléologique*, opposer à l'*intellectualisme* une conception *volontariste*, un *pragmatisme logique*. Cette *volonté* unifiante et *synthétique* n'est pas une *donnée*, une *chose*, une *substance*, une *force*, une *cause*, mais un *sujet en acte*; elle est le principe téléologique, l'*a priori* irréductible, qui se manifeste également dans la raison théorétique et dans la raison pratique, dans le domaine de la sensibilité et dans celui de la vie.

Le problème de la *réalité* de l'objet que toute connaissance implique est susceptible de trois solutions : celle du *réalisme*, celle de l'*idéalisme*, celle du *réalisme idéaliste* (ou *phénoménisme objectif*). — Le *réalisme* a son fondement dans l'objectivation immédiate et primitive des impressions (Erlebnisse), objectivation antérieure à la distinction même entre le moi et le non-moi. Le réalisme *naïf* croit que le contenu de la perception est indépendant, non seulement de la volonté du sujet connaissant, mais de sa présence et de sa perception même. Et, lorsqu'il apprend à distinguer la perception de l'*objet* perçu, il fait bien de celui-ci une réalité *transsubjective*, mais non une *chose en soi transcendante*. Et cette réalité, il se la représente comme *analogue au moi*, lequel est ainsi le modèle primitif de tout être un, actif et durable, la mesure de toute existence réelle. La catégorie de la *chose* est ainsi la contrepartie du principe même des catégories, le *moi*; et d'elle dérivent, avec cette même signification *subjective* originelle, les catégories objectives de *cause* et de *substance*. Le mérite du réalisme est d'affirmer l'*objectivité* et la *transcendance* de l'être; mais son défaut radical est d'affirmer comme transcendante la *réalité empirique*. — L'*idéalisme méthodologique* affirme à bon droit le caractère *immanent* des objets de la connaissance, même scientifique. Mais on le transforme à tort en un

idéalisme *ontologique*, qui nie, en vertu d'un préjugé intellectualiste, l'*en soi* des choses. L'idéalisme purement *subjectif* est obligé de reconnaître aux objets permanents de la perception une existence supra-individuelle, de se transformer en idéalisme *objectif* et d'admettre un *élément réaliste*. Or les *possibilités de perception* ne sauraient être hypostasiées; et l'on ne saurait, avec l'*objectivisme sensualiste* ou *intellectualiste*, en hypostasiant les *sensations* et les *catégories*, ces produits de l'analyse, prétendre construire le *sujet* vivant. On arrive ainsi, dès que l'on sort du *solipsisme*, à reconnaître, à des degrés divers, un être autonome et offrant les caractères d'un *sujet* transcendant. — C'est là le point de vue du *réalisme idéaliste*. Il attribue aux rapports qualitatifs et quantitatifs entre les choses de la perception un fondement dans l'*en soi* de la réalité; il admet donc dans la *chose en soi* des éléments « topogènes », « chronogènes », etc., et il transporte en elle (suivant la même méthode *analogique*) les catégories de substance et de cause. Contrairement à la thèse kantienne, il affirme la *réalité absolue* de la *conscience* en tant qu'*être pour soi*; et, comme les catégories issues de l'unité synthétique sont applicables aux *objets* de la connaissance, il en résulte que cet *être subjectif* est attribuable *en leur fond* à ces objets de l'expérience, que l'*immanent radical est la clé du transcendant*, et qu'une métaphysique à base empirique et scientifique, une *métaphysique critique*, est conciliable avec un criticisme strict. Cette connaissance de l'*être en soi* est forcément *relative* et *symbolique*; nous *croyons* que nous avons le droit d'attribuer aux facteurs transcendants du monde objectif une *position d'eux-mêmes* analogue à celle du *moi*, nous traduisons leur être dans le langage de notre conscience, nous admettons ainsi une *coordination* entre les modalités de l'être phénoménal et l'*en soi* des choses, nous avons *foi* dans la possibilité pour notre esprit de cette traduction symbolique, et nous échappons par là au « pessimisme gnoséologique ». Mais notre connaissance des choses est conforme au point de vue d'un être fini; il n'y a pas pour notre pensée d' « intuition intellectuelle »; une connaissance relative et indirecte des choses extérieures, une expérience immédiate de notre subjectivité propre et de notre moi, suffisent à nous assurer un savoir « vrai ». *Le criticisme, qui nous préserve du dogmatisme, nous garantit également contre toute illusion.*

J. SEGOND.

Giuseppe Prezzolini. — L'ARTE DI PERSUADERE. Firenze, Fr. Lumachi, 1907.

Ce petit volume, très curieux, très original, et qui annonce un auteur bien informé, n'a point la prétention d'être dogmatique. Il n'y faut voir qu'une causerie, mais une causerie conduite avec finesse et riche

d'observations, instructive en somme. M. Prezzolini — je me bornerai à quelques traits notés au passage — nous laisse d'abord entrevoir les innombrables applications de l'art de persuader. La ligne droite du rationalisme, nous dira-t-il, est d'ordinaire le plus sûr moyen pour y faillir. Il relève la valeur du mensonge social, ne craint pas de dire que la fin justifie souvent les moyens et qu'il est licite de faire un peu de mal pour obtenir un plus grand bien. Quant à l'emploi de la force, c'est un préjugé de croire qu'elle ne réussit jamais à faire prévaloir une opinion ou un parti; il suffit que l'emploi n'en soit pas trop tardif, ainsi que tant d'exemples le montrent.

Vient ensuite une ingénieuse appréciation des proverbes comme médecine de l'âme et moyen d'un équilibre optimiste entre le bien et le mal, entre notre désir et notre pouvoir. Stoïciens, Épicuriens, Bouddhistes, Chrétiens ont perfectionné admirablement cette médecine : que d'enseignements pratiques d'auto-suggestion dans ces livres qu'on n'a guère étudiés que du point de vue religieux ou mystique, l'*Évangile* de Bouddha, le *Manuel* d'Épictète, les *Exercices* de St Ignace! Pas plus que la poésie, les miracles ne peuvent mourir. La *cure mentale* aujourd'hui reprise n'est qu'un succédané des miracles du moyen âge; alors la foi remplaçait médecins et chirurgiens. Mais la croyance en un pouvoir qui accomplit le miracle s'est transformée en croyance au miracle lui-même : la cure mentale représente donc une économie sur les procédés d'autrefois. Les couvents, d'autre part, peuvent être envisagés comme une utilisation des vies manquées, des forces perdues; ils faisaient pour la vie spirituelle ce que font certaines machines qui utilisent les résidus, les poussières, les fumées. Des couvents d'un nouveau modèle seraient nécessaires dans notre société : l'Armée du Salut le montre bien.

Parmi les moyens de persuasion, M. Prezzolini relève le secret, le double sens, l'ambiguïté, l'étymologie, les réserves, le sophisme, la répétition, l'exemple, la métaphore, la caricature, etc. : toutes pages intéressantes d'où je détache ces aphorismes :

« La parole n'agit point comme transfusion d'une intelligence dans une autre, mais comme excitant de la volonté »; « Une belle parabole force mieux l'assentiment qu'un bon syllogisme »; « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de rêve ». Partout il dénonce l'impuissance à persuader de la pure logique et défie les logiciens de boucher jamais « la fissure du vaisseau rationaliste ». Dans la grande œuvre de la transformation du moi, objet de la plupart de nos activités, il ne signale pas moins fortement la faiblesse de l'intellectualisme. « Nos motifs, écrit-il, sont des romans psychologiques que nous bâtissons à mesure que nous agissons. »

En somme, les penseurs n'agissent sur les foules que par le canal des hommes doués du don de persuader, orateurs, tribuns, etc. Et ce don est personnel. La persuasion est un fait psychique mystérieux, comme le miracle. Quelle en est la recette? Quel est le procédé de la

« sainteté », le manuel pour faire des prodiges? Ce ne sera pas, répond notre auteur, d'améliorer le vocabulaire, ni de fabriquer une langue nouvelle, ni de s'emplir la tête de notions exactes et de théories scientifiques, ni de se pourvoir d'une méthode d'expression mathématique plus économique et plus sûre, ni d'étudier la logique. Il s'agirait de découvrir le moyen d'engendrer la foi, à volonté, en nous-mêmes et en autrui! Toutes les forces en action chez les saints, les tribuns, les médiums, offrent cette caractéristique de transformer directement la pensée en réalité. Serait-ce une utopie que de pousser leur art jusqu'au point de devenir des créateurs d'hommes et de régénérer le monde? M. Prezzolini ne semble pas y croire fermement. Il se borne du moins, pour le moment, à étudier la « mécanique » de la persuasion, et nos lecteurs ont pu juger qu'il ne le fait point en intellectualiste.

L. Arréat.

II. — Psychologie.

H. Münsterberg. — Harvard psychological Studies, vol. II, 1906, Archibald Constable and Co, London, 644 pp.

La première des études que comprend ce gros volume, écrite par Münsterberg, a pour titre *Le hall Emerson*. L'auteur y décrit l'installation du hall en question, et y parle aussi d'Emerson dont on a donné le nom à l'édifice, de la psychologie expérimentale en général, et de la place qu'occupe cette science à l'université Harvard en particulier.

Le hall Emerson a été inauguré à Harvard fin décembre 1905. Il est spécialement affecté à la philosophie. Celle-ci est représentée à Harvard par 20 professeurs ou assistants, s'occupant de l'histoire de la philosophie, de la métaphysique, de la théorie de la connaissance, de la psychologie, de la logique, de l'esthétique, de la philosophie de la religion, de la philosophie de la science et de la sociologie. Une part très importante des locaux a été attribuée à la psychologie expérimentale : celle-ci occupe, en effet, dans le hall, 24 salles, sans compter les cabinets de toilette, vestiaire, etc. Plusieurs salles du laboratoire de psychologie ont été disposées en vue de l'étude de la psychologie animale. En somme, il ressort de la description de Münsterberg que la philosophie en général et la psychologie expérimentale en particulier sont installées à Harvard d'une manière luxueuse et grandiose.

Münsterberg discute dans son étude la place de la psychologie expérimentale parmi les autres sciences. Il estime que la psychologie doit rester associée à la philosophie et ne pas être traitée comme une simple branche des sciences naturelles. Il cite à ce propos un passage intéressant d'une lettre à lui adressée par Wundt, qui est du même avis : « Je suis particulièrement heureux, écrit Wundt, que vous ayez rattaché votre nouveau laboratoire de psychologie à la philoso-

phie et que vous n'ayez pas émigré chez les naturalistes. Il semble exister par ci, par là une tendance à une telle émigration; je crois, cependant, que la psychologie appartient, non seulement pour maintenant, mais pour toujours, à la philosophie : ce n'est qu'ainsi qu'elle peut conserver l'indépendance qui lui est nécessaire ». On pourrait à mon avis se demander avec plus de précision si la psychologie doit être rattachée aux sciences naturelles ou aux sciences morales; on peut hésiter, en effet, à la rattacher aujourd'hui à cet ensemble de conceptions trop souvent vagues que beaucoup décorent encore du nom de philosophie, tandis qu'il ne peut y avoir, il me semble, qu'une réponse possible à la question qui vient d'être posée, savoir que la psychologie fait partie des sciences morales; elle est, en effet, la science générale des phénomènes psychologiques, c'est-à-dire moraux, et, par conséquent, il serait absurde de la séparer des sciences morales pour la rattacher aux sciences naturelles; non seulement elle-même, mais les sciences morales dans leur ensemble, risqueraient de perdre considérablement à ce changement. Ce qui est simplement vrai, c'est qu'une connaissance sérieuse des sciences naturelles est aujourd'hui nécessaire aux psychologues.

Les autres études du volume sont groupées sous 6 titres : Études optiques, Sentiments, Association, Aperception et Attention, Impulsions motrices, Psychologie animale.

Études optiques. — Ces études sont au nombre de 4. Dans la première, G. V. Hamilton considère *la vision stéréoscopique et la différence des images rétiniennes*. Il a recherché, par exemple, de combien il faut avancer ou éloigner les bords de deux plans perpendiculaires à la direction du regard pour qu'ils cessent de paraître à la même distance de l'observateur; dans un cas, l'observateur faisait face aux plans, dans d'autres cas, sa tête était tournée latéralement, et, par conséquent, ses yeux se trouvaient à des distances différentes de l'un quelconque des plans. Or, les résultats des expériences ont été essentiellement les mêmes lorsque la tête était tournée que lorsqu'elle ne l'était pas. L'auteur conclut de là que c'est la théorie d'après laquelle la vision stéréoscopique dépendrait en dernière analyse d'impulsions motrices centrales qui est vraie, puisque la même paire d'images qui produit un effet stéréoscopique dans le premier cas (face aux objets) n'en produit pas lorsque la tête est tournée. On peut objecter qu'il s'agit plutôt, dans les expériences en question, de la perception d'un plan comme étant *en face de l'observateur* et non d'un effet stéréoscopique proprement dit.

E. B. Holt considère, dans un premier travail, *les mouvements des yeux pendant le vertige*; il s'est servi, pour les étudier, de la méthode photographique. Dans un second travail il considère *la vision pendant le vertige* : il prouve qu'il y a inhibition de la vision pendant la phase rapide du nystagmus qui se produit lorsqu'on est soumis à une rotation; les mouvements des yeux qui se manifestent pendant la phase lente

sont purement réflexes, ils ne peuvent être inhibés par la volonté, tandis que ceux de la phase rapide peuvent l'être.

Un intéressant travail est consacré ensuite par F. P. Boswell à *l'irradiation visuelle*. L'auteur en distingue finalement 5 espèces qu'il essaie d'expliquer physiologiquement. Ses recherches ont porté principalement sur la forme que paraît prendre un objet lumineux qui se déplace dans l'oscurité devant le regard immobile; ainsi, si on observe une ligne droite lumineuse qui passe devant l'œil immobile elle peut paraître incurvée. Boswell explique cette courbure par une irradiation qui aurait pour effet d'accroître l'intensité de l'impression produite par les régions centrales de la ligne relativement à celle de l'impression produite par les extrémités. Il prouve qu'il s'agit là, en effet, d'un phénomène d'irradiation en employant, par exemple, au lieu d'une ligne, 3 points lumineux suffisamment distants, de même intensité lumineuse, et en constatant qu'alors le point central apparaît, lorsque la figure passe devant le regard immobile, en ligne droite avec les deux autres. Le sens de la courbure qu'on peut observer avec une ligne lumineuse s'explique d'ailleurs par ce principe qu'une lumière plus intense est perçue plus vite qu'une lumière moins intense. Boswell étudie aussi expérimentalement l'influence de la couleur de la lumière employée sur cette courbure.

Sentiments — Cette partie du volume comprend 5 études : les trois premières sont consacrées à *l'expression des sentiments* (F. M. Urban; l'auteur considère à peu près exclusivement la courbe sphygmographique), à *l'influence mutuelle des sentiments* (J. A. H. Keith), et à *la combinaison des sentiments* (C. H. Johnston).

Dans la quatrième, E.-H. Rowland traite longuement et avec beaucoup de détails de *l'esthétique des formes spatiales répétées*. Le but que s'est proposé l'auteur est de découvrir quelques-unes des sources du plaisir que nous font éprouver les formes spatiales répétées et les lois qui gouvernent les effets psychologiques de la répétition de telles formes; il faut entendre ici par répétition la pluralité de formes semblables séparées par des intervalles spatiaux égaux. Une première partie de son étude est consacrée à rapporter les résultats d'expériences faites sur des formes géométriques simples, et une seconde partie à la considération d'un certain nombre d'exemples de répétitions empruntés à des monuments représentant les types européens d'architecture. Les expériences ont révélé qu'il existe deux manières de percevoir la répétition spatiale et deux types d'observateurs correspondants : chez les uns (*type temporel*) l'élément rythmique est très marqué, de sorte que, si le temps accordé pour l'observation est trop court ou si le regard est immobilisé, le plaisir de la répétition se modifie ou disparaît; chez les autres (*type spatial*), le facteur rythmique a moins d'importance, le groupe d'objets présentés est vu comme un tout dont les parties sont symétriquement disposées de part et d'autre d'un point de fixation. Les premiers sentent le plaisir

de la répétition en passant d'un élément de la série à l'autre. Pendant ce passage, le reste du champ persiste dans la vision indirecte, de sorte qu'au facteur rythmique s'ajoute un facteur spatial; c'est pourquoi on peut considérer le mode temporel d'aperception comme le plus riche des deux modes considérés.

L'auteur conclut de ses expériences que le plaisir que nous causent des formes spatiales répétées est une expérience immédiate. Nous ne *reconnaissons* pas simplement que des répétitions régulières se produisent, nous éprouvons en outre un *sentiment* immédiat de répétition, analogue au sentiment du rythme. Ce sentiment n'accompagne pas toujours la reconnaissance que certaines répétitions se produisent, il constitue un phénomène distinct de cette reconnaissance et qui dépend de certaines conditions qui doivent être réalisées dans la série d'impressions. Ce sont ces conditions que l'auteur a étudiées en détail. Je signalerai encore, dans ce travail, d'intéressants rapprochements entre la répétition visuelle et le rythme auditif.

Dans la cinquième étude, E. E. Emerson expose les résultats d'expériences qu'il a entreprises sur *la valeur affective d'intervalles non musicaux*. De tels intervalles peuvent paraître agréables ou désagréables; il constate que des « micromélodies » composées de sons séparés par de petits intervalles non musicaux peuvent produire une impression esthétique comparable à celle qui résulte de la musique ordinaire. Les personnes qui ont pris part à ses expériences sentaient fortement, dit-il, que le plaisir musical est appris comme la grammaire de la langue maternelle; nous n'avons pas le droit d'identifier le plaisir que nous cause la succession des sons de notre musique conventionnelle avec les relations mathématiques simples qui nous font éprouver le plaisir de la fusion.

Association, Aperception, Attention. — Ce groupe comprend huit études dont les principales sont les suivantes : *L'inhibition et le renforcement* (L. A. Turley); il s'agit de l'effet que peut produire une impression sur une impression semblable qui la suit dans une série; — *l'interférence d'impressions optiques* (H. Kleinknecht); il s'agit, par exemple, de l'action qu'exerce sur le souvenir immédiat d'une série de chiffres la répétition de l'un des chiffres dans le groupe perçu; — *la simultanéité subjective et la simultanéité objective* (T. H. Haines); — *l'estimation du nombre* (C. T. Burnett); il s'agit d'étudier l'influence exercée sur la perception des nombres par des facteurs comme la manière dont ces nombres sont disposés, le degré de complexité des unités, etc.; — *l'estimation du temps dans ses rapports au sexe, à l'âge et aux rythmes physiologiques* (R. M. Yerkes et F. M. Urban); il n'est en réalité question dans cette étude que de l'influence du sexe; — *les associations sous l'influence d'idées différentes* (B. T. Baldwin); il s'agissait de rechercher comment se comportent les associations d'idées subséquentes lorsqu'il y a pour ces associations, non pas un seul, mais deux ou plusieurs points de

départ (syllabes, mots) et quel degré d'influence exerce sur la série des associations qui se produisent pendant un temps déterminé l'un ou l'autre de ces points de départ.

Impulsions motrices. — Ce groupe ne comprend que deux études. La première traite de *l'exactitude du mouvement linéaire* (B. A. Lenfest); l'auteur y considère les mouvements en ligne droite de diverses parties du corps, des mains, de la tête, etc., et certaines conditions qui peuvent influer sur la production de ces mouvements, par exemple le contrôle ou l'absence du contrôle de la vue. La deuxième a pour titre *le pouvoir moteur de la complexité* (C. L. Vaughan); l'auteur estime ce pouvoir moteur d'après le temps employé à compter des objets de formes différentes et d'après les temps de réaction des impressions visuelles simples et complexes, le mouvement devant, dans ce dernier cas, être effectué au moment où l'intérêt pour la figure atteint son maximum.

Pychologie animale. — Ce groupe comprend quatre études très intéressantes.

Dans la première, R. M. Yerkes considère *les relations mutuelles des impressions chez la grenouille* Rana clamata *Daudin*. Il recherche, par exemple, quels effets d'inhibition ou de renforcement peuvent exercer sur les réactions motrices de la grenouille verte à des excitations électriques des excitations visuelles se produisant avant les excitations électriques ou en même temps qu'elles.

La deuxième étude, du même auteur, a pour titre *les relations temporelles des processus nerveux*. Yerkes signale à l'attention certains résultats expérimentaux qui indiquent chez la grenouille l'existence de divers types de réaction et qui autorisent à considérer certaines valeurs du temps de réaction comme un signe de conscience. Le temps de réaction peut être un criterium de conscience en tant que considéré sous le rapport de sa durée et de sa variabilité; on peut distinguer trois concepts fondamentaux relatifs à l'activité : celui d'automatisme, celui d'instinct et celui de volonté; l'acte automatique est rapide, relativement constant comme forme et durée, il ne suppose pas la conscience; l'acte instinctif est plus lent et plus variable, il s'accompagne de conscience et la conscience en est vraisemblablement parfois une condition; l'acte volontaire est extrêmement variable comme forme et durée, et est essentiellement conscient.

J. E. Rouse étudie ensuite *la vie mentale du pigeon domestique*. Parmi les nombreux résultats qu'il rapporte je citerai ceux-ci : les excitations de la sensibilité produisent facilement chez le pigeon des réactions respiratoires qu'il est aisé d'étudier pneumographiquement; — le pigeon n'apprend guère par l'imitation de ses semblables; — des associations acquises peuvent chez lui persister longtemps; — il existe, sous le rapport de la rapidité de formation et de la persistance de ces associations, des différences individuelles considérables entre les pigeons; — les pigeons se guident beaucoup plus sur les positions

relatives des objets que sur leur couleur ou leur forme (expériences où il s'agissait de leur faire reconnaître l'objet contenant leur nourriture).

Enfin, J. C. Bell étudie *les réactions de l'écrevisse.* Il considère les réactions à la lumière blanche, à la lumière colorée et à des objets — les réactions au son — les effets de rotations — le géotactisme, le barotactisme et la tendance de l'écrevisse à tourner avant de se mettre en marche en ligne droite, — le thigmotactisme et les réactions tactiles. Il résulte de ses expériences que l'écrevisse est quelque peu négativement phototactique, c'est-à-dire qu'elle tend à s'éloigner de la lumière; elle réagit aux objets vus en mouvement, mais non aux objets immobiles : ainsi, lorsqu'un obstacle se trouve sur son chemin, elle n'hésite qu'au moment où elle le touche; elle ne réagit pas aux vibrations qui pour une oreille humaine produisent des sons, elle paraît donc être sourde; elle tend à suivre l'impulsion de la pesanteur (géotactisme positif); elle évite l'eau profonde (barotactisme négatif); elle recherche le contact des objets et va se placer dans des coins étroits, évitant de se tenir dans des espaces libres (thigmotactisme positif); la sensibilité tactile, quoique plus développée en certaines régions, existe sur toute la surface du corps.

B. Bourdon.

E. Mach. — Space and Geometry in the Light of physiological, psychological and physical Inquiry, traduit de l'allemand par T. J. Mc Cormack. Londres, Kegan Paul, 1906; 148 pp.

Le traducteur a réuni dans ce volume trois essais publiés précédemment par Mach dans *The Monist*, et incorporés par lui depuis en partie à son ouvrage *Erkenntniss und Irrthum.* Le premier essai traite de l'espace physiologique, en tant que distinct de l'espace géométrique, le second de la psychologie et du développement naturel de la géométrie, le troisième de l'espace et de la géométrie du point de vue du physicien.

L'espace sensible de la perception immédiate, comme le fait remarquer Mach justement, diffère beaucoup de l'espace géométrique : ainsi l'espace euclidien est infini en étendue et constitué de la même manière dans toutes les directions tandis que l'espace sensible est fini et qu'il s'associe des sensations différentes au haut et au bas, à la droite et à la gauche, etc. Mach parle en outre des rapports de l'espace tactile et de l'espace visuel, il s'étend sur leur importance biologique, sur leurs rapports avec les mouvements; il montre la persistance d'influences physiologiques en géométrie, comme quand nous distinguons dans les figures des points rapprochés ou éloignés, des points situés à droite et des points situés à gauche.

Mach expose quelques considérations historiques sur le développe-

ment de la géométrie; il distingue une période préscientifique, où la connaissance des premières notions et lois géométriques a été acquise par des expériences pratiques. L'expérience, fait-il remarquer, doit, en géométrie, s'ajouter à l'intuition : la simple contemplation passive de l'espace ne conduirait pas à reconnaître que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, il faut, en plus, une expérience de superposition. Il affirme l'origine empirique de la géométrie et montre comment, avec Euclide et ses successeurs, cette science est devenue déductive : chaque notion fut déduite d'une autre, il fut laissé le moins possible à la connaissance directe, et ainsi la géométrie se détacha graduellement du sol empirique sur lequel elle avait poussé.

Mach termine en parlant des systèmes de géométrie non euclidiens. « Les *faits* doivent donc être soigneusement distingués des constructions *intellectuelles* dont ils ont suggéré la formation. Ces dernières — concepts — doivent *s'accorder* avec l'observation, et doivent en outre s'accorder *logiquement* entre eux. Or, ces deux conditions peuvent être remplies de *plus d'une* manière, et de là les différents systèmes de géométrie. »

B. Bourdon.

Theodor Lipps. — Psychologische Untersuchungen 1e Band, 1e Heft, 1 vol in 8° de 203 p. Leipzig, W. Engelmann, 1905.

Dans un fait de conscience quelconque, par exemple l'affection de bleu, l'analyse discerne : *a*) le bleu comme contenu, *b*) la vision du bleu, *c*) la conscience de la vision. La vision n'est pas à son tour un contenu de la conscience : voir et avoir conscience de voir sont deux faces d'un seul et même événement. C'est là une propriété singulière de la conscience. Considérons maintenant le premier élément, savoir le bleu-contenu. Il peut être envisagé à deux points de vue : 1° comme chose physique, 2° comme senti par moi. Cette opposition entre le contenu que j'ai et l'objet, comme aussi l'opposition entre le fait d'éprouver pur et simple et le fait d'éprouver devenu objet pour ma conscience, a pour la psychologie une importance décisive. Il vaut donc la peine d'y insister.

Pour cela, prenons un nouvel exemple. Je suis au théâtre, je vois toutes sortes de choses : bancs, parterre, têtes devant moi, etc. Ce sont autant de « contenus » perceptifs. Mais je ne fais attention qu'à ce qui se passe sur la scène. Brusquement l'un des assistants fait un geste insolite qui m'amène à me tourner vers lui, d'abord mentalement, puis physiquement. Il devient alors pour moi *objet* (d'étonnement, de colère, etc.) Qu'est-ce que cette direction mentale vers un contenu et qui le transforme en objet? C'est une activité, l'attention. Il faut la distinguer de sa conséquence, la présentation de l'objet, qui

est un acte de la pensée. L'auteur distingue l'âme et l'esprit. Tous deux ont un œil, différent de l'œil du corps. L'attention forme la transition entre le regard psychique et le regard mental, mais elle reste encore par elle-même une fonction psychique, la plus haute. Le « seuil mental » c'est l'acte de penser. Il a pour effet d'extraire du contenu l'objet et de le poser à part. Les objets pensés sont indépendants du contenu dans lequel ils sont pensés, ils ont leurs lois propres. Quand 25 personnes voient une maison, il y a 25 contenus et un objet unique. Dans ce sens et dans ce sens seulement, le moi pensant est un et identique (36). C'est un moi surindividuel, un moi-raison.

L'acte de pensée qui crée l'objet, s'il est le terme de l'attention, n'est pas celui de toute activité mentale. L'objet une fois posé, je puis continuer à me tourner vers lui, à réfléchir sur lui, à m'interroger à son sujet. Cette nouvelle fonction est ce que l'auteur appelle l' « activité aperceptive » (54). A son tour, elle a un terme, la réponse aux questions posées : c'est le jugement. Parmi les jugements, l'espèce tout à fait primordiale est celle des jugements de concevabilité, dans lesquels l'objet nous donne en quelque sorte la permission de le penser. L'objet, une fois pensé, peut avoir deux sortes d'exigences : les unes purement intellectuelles, correspondant aux jugements intellectuels, les autres affectives, correspondant aux jugements de valeur. Et comme les deux espèces d'exigences sont objectives, la valeur n'est pas plus subjective que la réalité. Toute réalité particulière est subordonnée aux conditions de sa réalité. Mais cette réalité conditionnelle suppose elle-même une réalité absolue et nécessaire. Toute connaissance d'une dépendance réciproque des choses implique l'affirmation de l'existence d'une unité différente d'elles, pourtant non extérieure à elles et qui leur sert de support. Cette unité, c'est la *substance universelle*. On peut répéter les mêmes considérations, *mutatis mutandis*, à propos des valeurs, qui supposent également une valeur inconditionnelle : l'*idéal* (106).

Outre ces deux espèces, il y en a une troisième, les jugements d'adéquatité, correspondant à l'exigence qu'ont les objets d'être parfaitement déterminés dans leur qualité, dans leur *quid proprium*. Or l'inconditionnellement réel, en langage kantien la *chose en soi*, exige lui aussi que nous le saisissions dans sa pleine détermination. Mais cela semble impossible, puisqu'il ne comporte pas d'attributs sensibles. Pourtant nous pouvons remplir ce concept vide à l'aide de quelque chose de vivable (*erlebbares*), savoir le moi (132) et son activité. Le seul sens intelligible de l'unité est celui d'une compréhension dans un moi (*Zusammengefasstsein in einem Ich*). L'unité du monde étant objective, c'est-à-dire indépendante de l'individu, consiste dans l'acte d'être embrassé dans un moi surindividuel.

L'auteur se trouve ainsi conduit à considérer la notion d'activité. La face subjective de toute exigence objective c'est une tendance, un effort. L'activité est à la tendance ce que la ligne est au point : c'est la

tendance en mouvement. L'activité est une propriété purement psychique, en dépit de la confusion regrettable qui fait parler des psychologues contemporains de sentiment d'activité corporelle, de sensations kinesthésiques. C'est par une confusion non moins regrettable que l'on fait consister tous les sentiments en plaisirs ou douleurs : c'est comme si l'on faisait consister toutes les couleurs en sensations de clair ou de sombre. Ce ne sont là que des nuances d'un sentiment fondamental d'activité (189). Le livre conclut par quelques considérations sur la motivation ou dérivation psychique, fait absolument original et tout à fait différent de la succession temporelle.

L'auteur se plaint, au début de son travail, que certains critiques de son précédent ouvrage « *Leitfaden der Psychologie* » se soient épargné la peine de le comprendre, sous prétexte que c'était de la « métaphysique » ou de la « construction logique ». J'ai fait mon possible pour ne pas mériter ce reproche, et pourtant je suis obligé de dire, à mon tour, que le titre de ce volume ne répond guère à son contenu. Le mot *psychologie* a pris aujourd'hui un sens très net : il désigne une science empirique particulière, qui accepte le point de vue ordinaire des sciences empiriques, savoir la dualité de l'esprit et du corps, en tant que fait, sans chercher à la ramener à quelque unité plus profonde. Dès qu'on spécule sur celle-ci, qu'on l'appelle moi-absolu, moi-raison, substance universelle, ou chose en soi, peu importe : on sort du domaine de la psychologie positive. Les Allemands ont créé un terme commode pour désigner ce genre de spéculations, *la théorie de la connaissance* ou gnoséologie, et ils ont contribué pour une large part à la séparer de la psychologie. Ce *distinguo* n'ampute en rien le champ des investigations philosophiques : il lui donne seulement plus de clarté et de précision. Or il est toujours utile de savoir au juste ce que l'on fait. C'est un progrès que l'auteur paraît tenir pour non avenu ; il ne doit pas s'étonner dès lors que son point de vue ait tout l'air d'une survivance.

LÉON POITEVIN.

III. — Morale.

Emilio Morselli. — MORALE. 1 vol. in-16, VI-227 p. — Livourne, Giusti, 1907.

M. Morselli, qui a déjà publié, en vue des écoles secondaires, une *Psychologie moderne* et des *Principes de Logique*, publie, pour le même usage, une *Morale* très au courant et fort intéressante. La lecture de ce manuel permet de se faire une idée de la différence entre les programmes français et italiens. La place donnée à l'histoire des doctrines est beaucoup plus grande en Italie qu'en France ; sur dix chapitres, deux sont consacrés à cette histoire. Il semble aussi que la

part faite à la psychologie de la volonté soit — et à juste titre — plus considérable que chez nous. Peut-être les pages consacrées à la moralité pratique sont-elles trop restreintes; je ne vois guère que les trois derniers chapitres (l'éducation et la famille; l'état et l'individu; l'état dans ses rapports avec l'église, dans ses attributions économiques et judiciaires, et dans ses rapports internationaux) qui s'attachent spécialement à ces questions. Mais, en somme, ce manuel est plus riche de faits, et plus moderne, que la plupart des nôtres.

L'auteur, faisant une grande part à la morale *historique* ou proprement *positive*, refuse de se rendre aux conclusions intransigeantes du *sociologisme*. Il affirme la nécessité d'une théorie des *valeurs*, l'*Ethique*, laquelle est, en un sens, à la Morale positive ce que l'*art* est à la *science*. Cette morale *philosophique* est pour lui la morale par excellence, à laquelle l'autre sert seulement d'introduction. S'il est partisan de l'*empirisme* et soutient que la conscience morale est un produit de l'évolution, il admet, dès le début, un sentiment moral fondamental, impliquant l'idée d'obligation (envers la société). S'il pense que la moralité ne se développe que dans la vie sociale, il attribue un rôle capital aux créations morales individuelles. Et le développement de la moralité lui semble avoir pour fonction essentielle la formation de la *personnalité* humaine. L'*idéal moral*, lequel est une *valeur limite*, impossible à réaliser entièrement, comprend un élément individuel : la *liberté*, idée créatrice, *idéale* elle-même; et un élément social : la *justice*, *idéale* à son tour. Et c'est justement en raison de ce caractère *idéal* des valeurs que la morale doit être *philosophique*; « la solution définitive du problème moral n'est, en effet, qu'un *concept limite*; et il appartient à la philosophie de déterminer les fins et les valeurs qui ne trouvent point place dans la science ».

J. SEGOND.

R. de Farias Brito. — A VERDADE COMO REGRA DAS ACÇÕES, ENSAIO DE PHILOSOPHIA MORAL COMO INTRODUCÇAO AO ESTUDO DE DIREITO. — Para, 1905.

La Philosophie morale et juridique de M. R. de F. nous est présentée comme partie intégrante d'un système intellectualiste finaliste (*O mundo como actividade intellectual*) assez semblable à l'Aristotélisme. La connaissance est la phase ultime de l'évolution universelle (p. 24), et c'est la Raison qui fait de nous des êtres libres et des êtres moraux. L'idéal suprême de la conduite sera donc la Vérité. Faute de la posséder nous devrons agir conformément à ce qui nous paraît être la vérité, en un mot à notre conviction. Mais au critérium subjectif de la sincérité se substitue, en raison du caractère incertain, faillible de la conviction individuelle, le critérium de la loi expression de la conviction commune. C'est là ce que l'auteur entend par ériger la vérité en règle suprême des actes. — Réagissant contre l'invasion

du matéralisme dans l'ordre moral et social (p. 28) M. R. de F. défend la notion des lois morales et juridiques contre leur assimilation par Montesquieu à des rapports naturels, à des lois du monde objectif, celles-ci n'étant que des abstractions, sans influence sur les faits sauf à titre de connaissances utilisées par l'homme pour l'exercice de son empire sur les choses. Une conception du droit, une notion claire de l'obligation présuppose, selon l'auteur, lequel n'est d'ailleurs pas évolutionniste, un système du monde et des rapports de l'homme à la nature. En raison de ce parti-pris de subordination de la morale et du droit à la métaphysique, Kant, avec « sa prédilection spéciale pour les antinomies », est mis au rang des sceptiques (p. 95), quoiqu'il ait conduit la doctrine rationaliste du droit naturel à son point culminant Mais l'ordre moral et juridique doivent se fonder sur des affirmations et non sur des négations (p. 96), et c'est ainsi que Aug. Comte et Kant, après avoir donné au problème du monde une solution négative, aboutissent contrairement à leurs principes, le premier au dogmatisme matérialiste, le second au dogmatisme théologique. L'auteur toutefois semble entrevoir l'unité de la Philosophie Kantienne dans le fait d'une raison dont la fonction doublement législatrice dans le domaine de l'entendement et dans le domaine moral (Kuno Fischer), engendre l'opposition de la causalité naturelle et de la liberté, opposition qui se résout par la distinction du phénomène et de la chose en soi cadrant à peu près avec sa propre théorie sur les deux modes, objectif et subjectif de la force (mouvement, et pensée ou liberté).

J. Pérès.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista Filosofica, 1906.

Fasc. IV et V (le fasc. V est consacré à C. Cantoni).

A. Faggi. *Aube de la Psychologie en Grèce.* — En dépit de la persistance de l'animisme primitif chez les Présocratiques (physiologues), la distinction du spirituel et du matériel ne s'effectue que bien plus tard. Thalès ne peut s'être élevé à la notion d'une âme du monde. La survivance de l'âme, conformément aux idées homériques, a été d'abord survivance du souffle vital, non de l'élément raisonnable, et pour Héraclite l'âme sera une exhalaison chaude et sèche. Hippon, au contraire, rattache l'âme à l'élément humide (et froid), conception au moins en germe dans Thalès, amené par l'observation des êtres vivants, de leurs germes et sucs à considérer l'eau comme matière vivante originelle; mais elle n'a pas la même portée chez Hippon, qui combat la vieille doctrine reprise par Empédocle faisant résider l'âme dans le sang. Moins matériels, l'air et le feu sont généralement préférés comme principe des choses et par là même comme formant la nature de l'âme, la connaissance, du point de vue hylozoïste, étant connaissance du semblable par le semblable. L'opposition de l'air et de l'eau comme principes de l'âme, se complique insolublement de celle du chaud et du froid; ces deux contraires donnent naissance à l'eau pour Anaximandre; selon Anaximènes, le froid (condensation de l'air) produit l'humide et le sec (terre), le chaud (raréfaction) produit le sec (feu). Deux éléments aussi différents que la terre et le feu rentrent donc sous la nature du sec; et d'autre part l'humide n'est pas toujours le froid (sources thermales, liquides organiques). Le principe des choses étant multiple chez Empédocle, Anaxagore, les atomistes, l'âme est pour eux (sauf pour Anaxagore) composée, mortelle. Chez Démocrite le feu n'est plus principe des choses, mais phénomène, fonction du mouvement des atomes très mobiles et sphériques de l'âme. L'organisme est approvisionné d'atomes ignés par la respiration qui est la vie même toutefois; la vie et l'âme sont partout où sont les atomes et la chaleur. Anaxagore oppose l'esprit et la matière, et fait reposer la connaissance sur l'action des contraires, seul des présocratiques, sans en excepter Héraclite qui rend compte seulement de la sensation par l'action des contraires. Mais son Intelligence pure est elle-même une substance homogène et étendue.

G. Zuccante. *St Bernard et les derniers chants du Paradis.* — Dans cette partie plus ardue de son voyage qui le mènera à la vision de Dieu, libération progressive des liens du corps qui renouvelle la

dialectique platonicienne, St Bernard se substitue comme guide du poète à Béatrix (la Théologie). La conscience populaire de l'époque, toute une littérature sur la vie du saint, le souvenir de son passage que le poète exilé trouve vivant en maints lieux d'Italie et à Paris, ont fait s'imposer à la pensée de Dante l'image du grand mystique. De saint Bernard il devait admirer la ferme contenance vis-à-vis des puissants et des princes de l'Église auxquels il adresse de sévères admonitions, et aussi s'inspirer des accents dans lesquels le mystique ou bien exhale son culte passionné pour la Vierge médiatrice, ou bien décrit et vit à la fois le drame, les ardeurs et les suavités de l'amour divin.

G. Vidari. *Le moralisme de Kant.* — M. G. V. suit avec V. Delbos les phases du travail par lequel Kant réalise l'accord de sa philosophie pratique avec sa philosophie théorique, donne pour critérium à sa morale l'identité de la raison qui commande et de la volonté qui opère, et pour contenu à l'idée de monde intelligible l'idéal en voie de réalisation d'une société des êtres raisonnables. Mais l'attitude criticiste et la doctrine pratique (qui pour V. Delbos se corrigent mutuellement) se nuisent peut-être? D'où le caractère de moralisme inhérent à la doctrine pratique, caractère que M. Fouillée fait provenir d'une cause tout opposée, l'attitude non-criticiste en morale. Mais le point de vue auquel M. Fouillée s'élève pour dépasser à la fois le moralisme et l'immoralisme ne le ramène-t-il pas à fonder la morale sur une métaphysique? Selon M. G. V. le critiscisme appauvrit la morale en faisant abstraction de la valeur que les actes tirent de leur rapport à un ordre idéal, la rend pessimiste par l'idée d'une loi morale suspendue entre un monde inconnaissable et un monde sensible radicalement immoral. Réciproquement, la rationalité devient contenu de la loi morale non sans un recul de l'attitude criticiste. Toutefois, bien que Kant, pour éviter le pessimisme, admette deux biens absolus, l'être raisonnable comme fin et le souverain bien, sa métaphysique n'est pas un dogmatisme. La séparation des points de vue théorique et pratique, combattue par M. Fouillée, réclame selon M. G. V. une conception sur les rapports de la science et de la morale qui s'inspirerait du criticisme en le dépassant, à moins qu'elle n'aboutisse à une subordination de la pratique à une théorie empirico-intellectualiste (sociologie ou technologie), laquelle, d'ailleurs, n'éliminerait que pour un temps les problèmes de valeur.

G. Della Valle. *La phase actuelle de la psychologie expérimentale au congrès* de *Würzbourg.* — Tableau de l'orientation actuelle de la psycho-physique présentant sur plusieurs points une confirmation des idées de W. James et Bergson. Moins de tables numériques et d'« horlogerie », plus d'interprétations. La recherche de moyennes délaissée pour la psychologie différentielle avec applications psychothérapiques à la pédagogie et au témoignage. Pas de simplifications excessives équivalant à supprimer la fonction. Les *höhere Funktionen*

ne sont pas laissées de côté. L'atomisme psychologique fait place à une sorte d'énergétique, les représentations étant plutôt un temps d'arrêt dans le courant à tension élevée de la vie psychique. Ces deux objectifs enfin réunis, la précision des méthodes et l'intérêt des sujets, se traduisent par un perfectionnement de l'introspection avec O. Külpe. Des expériences de Bühler sur le jugement, il résulterait que la pensée n'est un langage intérieur qu'exceptionnellement. Les idées générales ne sont pas des sommaires, ni la pensée un défilé de représentations. Sur d'autres points, l'introspection est remplacée par la méthode des réactions expressives (*Ausdrucksmethoden*), l'enregistrement inconscient des phénomènes conscients et de leurs coefficients inconcients (*Kehltonschreiber* de Krüger-Wirth, — méthode des *Galvanische psychophysische Reflexe* de Veraguth, mesure des oscillations de la conductibilité du sujet pour un stimulus donné). La polarisation de l'esprit en sujet et objet paraît à l'auteur le problème dernier vers lequel nous achemine une gnoséologie qui dégage la réalité psychique de cette apparence spatiale-optique fruit d'une conscience médiate trop objectiviste.

B. Varisco. *C. Cantoni et la théorie de la connaissance.* — Interprétation du criticisme de C. Cantoni. La conscience, comme connaissance immédiate des démarches constitutives de l'esprit et de ses lois (principe de contradiction) est un donné au delà duquel la critique ne peut remonter. L'espace et le temps ne sont pas tant conditions de l'intuition qu'intuitions nous fournissant une représentation subjective empirique (n'excluant pas les jugements synthétiques *a priori*) de relations existant objectivement. L'esprit produit les catégories sous la pression d'une réalité absolument existante (ayant de l'irrationnel et du contingent) avec cette réserve que l'existence étant un concept (assez indéterminé d'ailleurs pour ne rien laisser en dehors de lui), on ne peut dès lors prouver que les choses existent indépendamment de l'esprit. La métaphysique, « poésie rationnelle » comporte des éléments subjectifs provisoires, comme la science, mais plus que la science, en raison de ses rapports avec la morale. Mais les questions de valeur qui interviennent dès lors n'empêchent pas que la métaphysique et même la morale, en tant que sciences, ne tombent sous la dépendance du « principe théorétique » selon M. B. V. s'inspirant de Rosmini.

A. Faggi. *Cantoni et Vico.* — Défense d'idées un peu indécises de Vico contre le reproche de contradiction adressé par Cantoni. Vico identifie le vrai au fait, mais non au fait positif; il s'agit plutôt d'une identification entre le connaître et le faire, très applicable en mathémathique, en physique, en morale, et qui s'accorde avec une philosophie de l'histoire qui est une histoire idéale, une philosophie de l'esprit, et par là une construction de l'esprit comme la mathématique.

G. Vidari. *La morale de C. Cantoni.* — Influences formatrices de la

doctrine : Jouffroy, Rosmini, Gioberti; puis Lotze et enfin Kant. Adhésion au kantisme n'allant pas sans restrictions et additions. 1° C. Cantoni n'admet pas que le fait moral soit en un sens libre, en un sens nécessaire, et revient à l'idée rosminienne d'une volonté se déterminant par sa force propre vers l'une ou l'autre de ces deux fins essentielles, vertu ou bonheur. 2° Il prétend « combler l'abîme que le formalisme creuse entre la loi morale et l'homme », en faisant intervenir comme mobile et matière de l'acte « le sentiment désintéressé ». 3° Il conçoit le souverain bien comme étant exclusivement une sorte d'unanimité des consciences (tandis qu'il y a chez Kant deux idées du souverain bien). 4° Il rend solidaires les idées de Dieu et de Devoir; et, dans une doctrine de l'immortalité pure d'endémonisme, il dépasse le subjectivisme kantien, en mettant l'homme en relation avec un monde idéal objectif.

A. Piazzi. *C. Cantoni et l'éducation nationale.*

G. Villa. *Philosophie et science.* — La philosophie n'a plus aujourd'hui à défendre ses positions contre la science ou contre les empiétements de cosmologies positivistes. Une « élégante scolastique nouvelle » (pragmatisme, contingentisme) à laquelle M. G. V. se montre fort sévère, unit savants et philosophes dans une défiance commune à l'égard des fondements et résultats de la science. Par contre l'idéalisme critique de Kant (cousin de l'empirisme critique de Stuart Mill) adapté, et allégé de quelques conceptions vieillies, ne sacrifie ni le fait scientifique, ni les aspirations idéales supérieures, et s'est montré favorable à l'élaboration d'une psychologie scientifique ayant son point de départ dans l'idée kantienne de la synthèse psychique, unificatrice des éléments de la conscience.

Rivista di Filosofia e Scienze affini, 1906, n°s 4-6.

R. Ardigo. *Le rêve de la veille.* — A tout moment surgissent en foule et spontanément dans notre esprit des représentations plus ou moins conscientes : associations imprévues, pensées obsédantes ou habituelles, souvenirs sommaires qui nous attestent que nous restons le même individu; c'est là le rêve de la veille. Sans cette circulation incessante d'images, aucune activité pratique ou spéculative, nulle interprétation de nos sensations actuelles ne serait possible. A elle seule sont dues ces créations admirables de la pensée inculte, les langues. Pendant le sommeil ces représentations flottent incohérentes et incomplètes; avec la veille, le sang circulant plus abondant dans le cerveau et les communications étant rétablies avec le monde extérieur, la prépondérance des impressions sensorielles détermine des réactions volontaires d'inhibition ou de choix. Le rythme qui fait se succéder ces idées à demi conscientes, produit de l'expérience individuelle, encadrées dans celles qui sont le fruit de l'expérience de

l'espèce (données relatives aux notions d'espace et de temps notamment), rythme fixé dans l'organisme, forme la base même de la vie psychique.

G. Dandolo. *La métaphysique de la sensation.* — Suivant M. G. Dandolo, la thèse de A. Binet sur la sensation objet de connaissance, thèse idéaliste, non essentiellement différente du phénoménisme absolu de Mach, confond conscience et connaissance. Fait mixte, la sensation recèle encore la dualité hétérogène que l'on se propose d'établir. En identifiant la matière et la sensation, on ne peut empêcher que ne se pose la question des causes ou conditions de la sensation.

A. Marchesini. *Remarques sur la Pédagogie de Schopenhauer.* — Bien que le pessimisme nie le progrès et l'efficacité d'une action extérieure sur la personnalité, des idées pédagogiques éparses peuvent être extraites de l'œuvre de Schopenhauer. La supériorité de l'intuition sur la pensée discursive. En matière de lectures « l'art » plus précieux et plus rare « de ne pas lire ». Schopenhauer regrette le latin comme instrument de formation de l'esprit et comme langue universelle; avec les littératures nationales prédomine l'esprit de clocher. Le caractère ne peut être changé, mais la volonté peut être abusée, dirigée et même éclairée, d'où possibilité d'une action éducatrice pénétrant jusqu'au fond héréditaire. La souffrance seule, vraie science de la vie, l'identité des êtres dans l'espace et la durée, le contenu de la vie en œuvres plus important que sa durée, autant de conceptions concentrant la substance des doctrines antiques et des religions, et pouvant être rendues indépendantes, de la conclusion pessimiste du système, conclusion qui reste d'ailleurs théorique en attendant l'universalisation de la négation du vouloir-vivre. Mais peut-on empêcher que les vertus provisoires issues de cette conception rétablissent contre le pessimisme la notion de la valeur de la vie prise elle-même pour fin.

A. Marucci. *Pour une réorganisation des études philosophiques en Italie.* — La philosophie dans ses problèmes et ses discussions est la vie même avec ses contrastes, ses aspirations, ses courants. Bannie des écoles secondaires, elle serait remplacée par les idées toutes faites, puisée dans les journaux et la conversation. Encore faut-il que cet enseignement ne se réduise pas à des subtilités théologiques, ou à une physiologie des sens, ou à des définitions morales stéréotypées. Dans le plan de M. M., la Faculté de philosophie disjointe de la Faculté des lettres comporterait, en outre d'enseignements communs, des enseignements variables d'un caractère synthétique en rapport avec telle ou telle discipline spéciale, déterminant dans le professorat philosophique divers types appropriés à de multiples bifurcations de l'enseignement secondaire (sections classique, juridico-économique, artistique).

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BRAUNSCHWICG. — *L'art et l'enfant : essai sur l'éducation esthétique.* In-12, Toulouse, Privat.

J. MARTIN (abbé). — *Philon.* In-8°, Paris, F. Alcan.

HAMELIN. — *Physique d'Aristote.* II, trad. In-8°, Paris, F. Alcan.

P. MILLIET. — *Remarques sur la Monadologie.* In-18°, Paris, Jacques.

E. LE ROY. — *Dogme et critique.* In-12. Paris, Bloud.

PILLON. — *L'année philosophique* (17e année, 1906). In-8°, Paris, F. Alcan.

WORMS (René). — *Annales de l'Institut international de Sociologie,* t. XI. In-8°, Paris, Giard et Brière.

L. PROAL. — *L'éducation et le suicide des enfants.* In-12, Paris, F. Alcan.

MALAPERT. — *Leçons de philosophie,* t. I. In-8°, Paris, Juven.

CRESSON. — *Les bases de la philosophie naturaliste.* In-12, Paris, F. Alcan.

WAYNBAUM. — *La physionomie humaine, son mécanisme et son rôle social.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. ANCEL et L. DUGAS. — *Leçons de morale théorique.* In-8°, Paris, Paulin.

A. BINET. — *L'Année psychologique* (III). In-8°, Paris, Masson.

G. LYON. — *Enseignement et religion.* In-8°, Paris, F. Alcan.

P. CARUS. — *The Rise of Man.* In-8°, Chicago, Open Court C°.

WAKE. — *Vortex Philosophy or the Geometry of Science.* In-8°, Chicago.

BELFORT BAX. — *The Roots of Reality.* In-8°, London, Grant Richards.

BENNO ERDMANN. — *Logik.* I, *Logische Elementarlehre.* In-8°, Halle, Niemeyer.

Systematische Philosophie, von DILTHEY, RIEHL, WUNDT, OSTWALD, EBBINGHAUS, EUCKEN, PAULSEN, LIPPS. In-4°, Berlin, Teubner.

WUNDT (Max). — *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

STEINMETZ. — *Die Philosophie der Krieges.* In-8°, Leipzig, Barth.

DÖRING. — *Feuerbachs Straftheorie.* In-8°, Berlin, Reuther.

JAHN. — *Die Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik.* In-8°, Dürr, Leipzig.

ŒSTERREICH. — *Kant und die Metaphysik.* In-8°, Berlin, Reuther.

KERTZ. — *Die Religionsphilosophie. Tieftrunks.* In-8°, *Ibid.*

F. BRENTANO. — *Untersuchungen zur Sinnespsychologie.* In-8°, Leipzig, Duncker et Humblot.

ŒSTERREICH (K.). — *Die Entfremdung der Warnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie.* In-8°, Leipzig, Barth.

M. PILO. *Estetica. Lezioni sull'arte.* In-8°, Milano, Hœpli.

G. GENTILE. — *Giordano Bruno nella storia della Cultura.* In-12 Palermo, Sandron.

TROÏLO. — *La filosofia di Giordano Bruno.* In-8, Torino, Bocca.

TROVERO. — *Il problema del bene.* In-8°, Torino, Clausen.

G. D'AGUANNO. — *Romagnosi filosofo e jurisconsulto.* In-8°. Parma.

V. DELFINO. — *Atomos y astros.* In-12, Madrid, Sempere.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA CRYPTOPSYCHIE

Dans un passage, peu remarqué, du *Discours de la Méthode* (IIIe partie), Descartes prétend que « l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre ». En d'autres termes, la croyance, selon lui, serait souvent inconsciente ; et on pourrait dès lors se demander si d'autres états de l'esprit ne sont pas susceptibles de présenter le même caractère.

Cependant, il semble bien que l'on doive attribuer à Leibniz la première conception des phénomènes psychologiques inconscients ou, comme il les appelle, des *perceptions insensibles*. C'est Leibniz qui a le premier soupçonné « qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites, ou en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir, au moins confusément dans l'assemblage ».

Depuis lors, cette conception est devenue d'un usage courant en psychologie, et si l'on a pu discuter sur l'interprétation qu'il convient de donner à cette expression de « phénomènes psychologiques inconscients » les uns tenant pour l'inconscience absolue, les autres pour l'inconscience relative ou subconscience, on a du moins été d'accord sur la nécessité d'admettre de tels phénomènes pour une explication satisfaisante de la vie mentale.

Il semble que la question ait fait un pas décisif depuis qu'elle a pu être portée sur le terrain de l'expérimentation par l'étude de certains faits plus ou moins anormaux ou pathologiques qui ont permis de rendre en quelque sorte visible tout ce fourmillement intérieur de phénomènes jusque-là profondément caché à nos regards.

On a pu, en effet, prouver expérimentalement qu'à côté et au-dessous des sensations, perceptions, idées, jugements, raisonnements, dont nous avons conscience, existent ou peuvent exister d'autres sensations, perceptions, idées, jugements, raisonnements, etc., dont nous n'avons pas conscience; et même que ces derniers peuvent se coordonner entre eux et s'organiser d'une façon suffisamment systématique pour constituer comme une seconde personnalité plus ou moins distincte et indépendante de la personnalité principale.

Si nous donnons le nom général de « cryptopsychie » à cette sorte de latence des phénomènes psychologiques, nous pouvons, au moins pour la commodité de notre étude et sans rien préjuger sur le fond des choses, distinguer deux formes ou deux degrés dans la cryptopsychie ainsi comprise, premièrement une *cryptopsychie élémentaire*, fragmentaire, consistant en phénomènes isolés, épars, et une *cryptopsychie synthétique*, organisée, consistant en phénomènes plus ou moins étroitement rapprochés et liés de façon à revêtir l'apparence d'une personnalité secondaire.

I

Dans le premier genre de cryptopsychie, le cas le plus fréquent est celui des *sensations* inconscientes.

On sait combien sont fréquentes les anesthésies chez les hystériques : mais ces anesthésies sont-elles réelles ou apparentes? En d'autres termes, lorsqu'on touche, pince, pique, brûle, etc., une partie du corps chez un hystérique qui semble ne rien ressentir, faut-il comprendre que les diverses excitations que l'on pratique ainsi sur lui ne sont suivies d'aucune sensation, ou bien est-il permis de supposer qu'elles déterminent en effet des sensations, mais que ces sensations sont simplement inconscientes?

Pour résoudre ce problème, il faudrait avoir quelque moyen de rendre manifestes ces sensations qui échappent à la conscience du sujet.

Nous allons donc passer en revue, avant d'aller plus loin dans l'étude des différentes sortes de phénomènes cryptopsychiques, les procédés qui permettent de *révéler* (dans un sens analogue à celui où les photographes emploient ce terme) les sensations

inconscientes et même, en général, tous les faits psychologiques inconscients.

Un premier procédé est le *somnambulisme subséquent*. Il consiste à mettre le sujet apparemment insensible en somnambulisme et à l'interroger sur ce qu'il a ressenti au moment même où il paraissait ne rien sentir. On s'aperçoit alors, par ses réponses, que les sensations se sont bien produites, mais qu'elles n'étaient pas accompagnées de conscience, du moins qu'elles étaient étrangères à la conscience centrale et personnelle du sujet.

Je me souviens d'avoir employé pour la première fois ce procédé vers 1896 à la Salpêtrière, dans le service, du regretté docteur A. Voisin. Un de mes anciens élèves, B. L., aujourd'hui docteur médecin à Paris, alors interne dans ce service, me parla d'une de ses malades, S., hystérique, atteinte d'anesthésie cutanée sur toute la superficie du corps. S. s'était fait à son insu des brûlures très étendues pour lesquelles on avait dû d'abord la soigner, et c'est même là ce qui avait donné l'idée d'explorer sa sensibilité : on s'était alors aperçu qu'elle était complètement insensible. On avait en vain essayé de restaurer chez elle la sensibilité par des suggestions appropriées faites en état d'hypnose : endormie ou éveillée, S. restait anesthésique totale. Je venais de relire à ce moment les remarquables travaux de M. Pierre Janet sur l'automatisme psychologique, et je me demandai si véritablement cette anesthésie hystérique ne recouvrait pas, comme celles dont il est question dans son livre[1], une sensibilité inconsciente.

S., mise en somnambulisme, fut prévenue qu'à son réveil des piqûres seraient pratiquées sur diverses parties de son corps et qu'elle devrait s'en souvenir et les indiquer exactement dans un second somnambulisme. Une fois éveillée, S. parut ne pas se rappeler la suggestion : pendant que son attention était distraite par une conversation avec l'un des assistants, on fit sur différentes parties de son corps cachées à sa vue un certain nombre de piqûres. Une fois remise en somnambulisme, S. indiqua avec une exactitude parfaite les points de son corps où ces piqûres avaient été faites et l'ordre même dans lequel elles s'étaient succédé. Il eût été intéressant de reprendre cette expérience sans la faire

1. *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. II : Les anesthésies (F. Alcan).

précéder d'aucun avertissement ou suggestion et en variant, autant que possible, les circonstances. D'une manière générale, il conviendrait de s'assurer si tous les cas d'anesthésie hystérique, partielle ou totale, ne sont pas en réalité des cas de sensibilité subconsciente.

Un second procédé est celui que M. Pierre Janet a décrit sous le nom de *suggestion par distraction* et qu'il paraît avoir le premier employé. Il peut servir non seulement à révéler les phénomènes subsconcients qui peuvent exister spontanément chez certains sujets, mais encore à les provoquer expérimentalement.

Il consiste à profiter d'un moment de distraction du sujet pour lui faire telle ou telle suggestion, laquelle est ensuite réalisée par lui sans qu'il ait conscience de le faire, bien qu'il soit en état de veille et que ses actes semblent impliquer un exercice plus ou moins compliqué de ses facultés mentales. Ainsi, dit M. Pierre Janet, « L., avec cette distraction facile, qui est le propre des hystériques, écoutera les autres personnes qui lui parlent, mais ne m'écoutera plus et ne m'entendra pas même, si je lui commande à ce moment quelque chose. Cette femme ne présente pas, comme d'autres sujets, une véritable suggestibilité à l'état de veille. Si je m'adresse directement à elle et lui commande un mouvement, elle s'étonne, discute et n'obéit pas. Mais quand elle parle à d'autres personnes, je puis réussir à parler bas derrière elle sans qu'elle se retourne. Elle ne m'entend plus, et c'est alors qu'elle exécute bien les commandements sans le savoir. Je lui dis tout bas de tirer sa montre et les mains le font tout doucement : je la fais marcher, je lui fais mettre ses gants et les retirer, [1] etc. »

L'anesthésie, chez certains sujets, donne lieu à des phénomènes du même genre. « Je mets dans la main gauche de L. (le côté gauche est complètement anesthésique) une paire de ciseaux et je cache cette main par un écran. L., que j'interroge, ne peut absolument pas me dire ce qu'elle a dans la main gauche, et cependant les doigts de la main gauche sont entrés d'eux-mêmes dans les anneaux des ciseaux qu'ils ouvrent et ferment alternativement. Je mets de même un lorgnon dans la main gauche ; cette main ouvre le lorgnon et se soulève pour le porter jusqu'au nez, mais, à mi-chemin, il

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. I, p. 238.

entre dans le champ visuel de L. qui le voit alors et reste stupéfaite. « Tiens, dit-elle, c'est un lorgnon que j'avais dans la main gauche. » (*Ibid.*, p. 253.)

Un troisième procédé, qui se rattache au précédent, et que M. Pierre Janet a également employé d'une façon systématique dans presques toutes ses recherches de cryptopsychie, est l'*écriture automatique*. Les spirites semblent s'en être servis les premiers, dans un tout autre but, cela va sans dire, mais on peut parfaitement l'isoler de toute pratique et de toute croyance spirites.

Pris en lui-même, le phénomène de l'écriture automatique consiste simplement en ceci qu' « une personne en causant, en chantant écrit sans regarder son papier des phrases suivies et même des pages entières, sans avoir conscience de ce qu'elle écrit. A mes yeux, dit Taine, à qui nous empruntons cette description, sa sincérité est parfaite, car elle déclare qu'au bout de sa page, elle n'a aucune idée de ce qu'elle a tracé sur le papier. Quand elle le lit elle en est étonnée, parfois alarmée[1]. »

Pour provoquer expérimentalement ce phénomène, on peut avoir recours soit à la suggestion par distraction dont nous venons de parler, soit à la suggestion en état de somnambulisme antécédent.

Voici un exemple du premier dispositif. « Je lui prends (à L.) la main gauche qui est anesthésique, elle ne s'en aperçoit pas et cause avec d'autres personnes... Je lui mets un crayon dans la main droite et la main serre le crayon, mais au lieu de lui diriger la main et de lui faire tracer une lettre qu'elle répétera indéfiniment, je pose une question : « Quel âge avez-vous? Dans quelle ville sommes-nous ici? » et voici la main qui s'agite et écrit la réponse sur le papier, sans que pendant ce temps L. se soit arrêtée de parler d'autre chose[2]. »

Voici un exemple du second dispositif, d'après le même auteur : « Les suggestions sont faites pendant le sommeil hypnotique bien constaté; puis le sujet est complètement réveillé, les signes et l'exécution ont lieu pendant la veille. Quand j'aurai frappé dans une main, lui dis-je (au sujet L...), vous prendrez sur la table un crayon et du papier et vous écrirez le mot « Bonjour ». Au signe donné, le mot est écrit rapidement, mais d'une écriture lisible. L. ne s'était pas aperçue de ce qu'elle faisait; mais ce n'était là que du

1. Taine, *De l'intelligence*, Préface, I, 16.
2. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, *ibid.*, p. 266.

pur automatisme qui ne manifestait pas grande intelligence. « Vous allez multiplier par écrit 739 par 42. » La main droite écrit régulièrement les chiffres, fait l'opération et ne s'arrête que lorsque tout est fini. Pendant ce temps, L., bien éveillée, me racontait l'emploi de sa matinée et ne s'était pas arrêtée une fois de parler pendant que sa main droite calculait correctement[1]. »

Mais il n'est pas nécessaire de poser la question au sujet pendant le somnambulisme et de le réveiller ensuite pour qu'il écrive la réponse sans le savoir. Il suffit, d'après le même auteur, de lui suggérer une fois pour toutes pendant le sommeil de répondre par écrit aux questions de l'opérateur, pour que, une fois réveillé, il le fasse toujours et de la même manière automatique. L'écriture automatique se trouve alors combinée avec la suggestion par distraction, comme on peut s'en rendre compte par la description suivante. « A ce moment, L., quoique éveillée mais suggestionnée, comme il vient d'être dit, dans un précédent sommeil, semblait ne plus me voir ni m'entendre consciemment; elle ne me regardait pas et parlait à tout le monde, mais non à moi; si je lui adressais une question (suggestion par distraction), elle me répondait par écrit et sans interrompre ce qu'elle disait à d'autres.[2] »

On peut d'ailleurs remplacer l'écriture par d'autres signes. Ainsi M. P. Janet suggère à son sujet L. de répondre à ses questions en serrant la main pour dire « oui », et en la secouant pour dire « non ». Il lui prend la main gauche qui est anesthésique; elle ne s'en aperçoit pas et cause avec d'autres personnes. Puis il cause aussi avec elle mais sans qu'elle paraisse l'entendre; sa main seule l'entend, et lui répond par de petits mouvements très nets et bien adaptés aux questions[3].

De même, M. Flournoy communique avec l'une des personnalités subsconcientes de Mlle Hélène Smith (celle qui se donne le nom de Léopold) par l'intermédiaire des mouvements d'un doigt qui épelle les lettres, tandis qu'une autre de ces personnalités (celle qui se donne le nom de Marie-Antoinette) se sert des organes vocaux du médium. Il va sans dire que la plume ou le crayon peuvent être

1. *L'automatisme*, p. 262-263.
2. *Ibid.*, p. 264.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Des Indes à la planète Mars*, p. 96-13.2

remplacés par tout autre moyen de communication (table, planchette, etc.).

Enfin un quatrième procédé de révélation des faits est la *vision dans le cristal* ou, comme disent les Anglais, le *crystal-gazing*. Voici en quoi il consiste. Une personne se place devant une boule de verre placée autant que possible sur un fond noir et elle regarde fixement. Au bout d'un certain temps, elle voit apparaître des images qui souvent se succèdent avec une certaine rapidité. — On peut étudier ce phénomène à divers points de vue et par exemple dans ses rapports avec la lucidité ou la clairvoyance, comme le faisaient les anciens magnétiseurs; mais on peut aussi s'en servir comme moyen de révéler des états psychologiques subconscients, principalement des souvenirs, des rêves, etc. En voici un exemple que j'emprunte à M. Pierre Janet, auquel il faut toujours revenir quand il s'agit de cryptopsychie :

« Un malade, un somnambule se lève la nuit de son lit, fait toutes sortes de sottises et en particulier écrit une lettre menaçante à une personne, etc. La lettre lui est prise, on me donne ce document à l'insu du malade. D'ailleurs le malade à son réveil ne se rappelait plus rien. Ce ne fut que quelques jours plus tard que j'eus l'occasion de répéter sur lui l'expérience de la boule de verre. Comme il prétendait voir des lettres écrites : « Vous allez, lui dis-je, prendre une plume et du papier et copier ce que vous voyez dans le miroir ». Il copia mot à mot, en passant seulement des mots qu'il ne pouvait pas lire. Il avait l'air de copier des phrases sans les comprendre le moins du monde, et il le disait d'ailleurs. Or le résultat fut qu'il écrivit exactement, en paraissant copier, la lettre qu'il avait déjà écrite pendant l'accès de somnambulisme nocturne et que j'avais en ma possession [1]. »

La vision dans le miroir peut même servir à révéler des sensations subconscientes. « On prend l'index du malade (anesthésique), et on lui demande ce qu'on lui fait. Il répond qu'il n'en sait rien. Mais si on le met en présence de la boule, il voit la main qui pince son index et il sait alors ce qu'on lui fait. Si vous détournez ses regards et que vous déplaciez ses doigts, il ne le sent pas; mais dans la boule il verra la position que vous avez donnée à ses doigts [2]. »

1. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, t. I, p. 417 (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 418.

Tels sont les principaux moyens dont la psychologie expérimentale dispose pour révéler tous ces étranges phénomènes que la conscience n'atteint pas, bien qu'ils soient évidemment de même nature que ceux qui se déroulent dans son sein.

Nous venons de voir comment ils permettent de prouver l'existence de sensations inconscientes ou subconscientes; mais bien d'autres faits plus complexes et appartenant à des ordres plus élevés peuvent être manifestés de la même manière.

Et tout d'abord des *perceptions*, c'est-à-dire des combinaisons de sensations, de souvenirs et de jugements étroitement associés entre eux et consolidés en un acte d'apparence indivisible, avec rapport à un objet extérieur déterminé. Nous en avons un exemple dans le cas de Léonie, qui perçoit sans doute les ciseaux ou le lorgnon placés dans sa main anesthésique, puisqu'elle s'en sert correctement, et qui cependant n'en reçoit aucune sensation consciente.

Viennent ensuite des *jugements* provoqués sans doute par des sensations, mais cependant distincts des perceptions, en ce qu'ils portent moins sur des objets que sur des rapports, de ressemblance, de différence, de nombre, etc. J'emprunte les exemples suivants à M. Pierre Janet : « Quand je dirai deux lettres pareilles l'une après l'autre, vous resterez toute raide. » Après le réveil, je murmure les lettres « a...c...d...e...a...a... ». L. demeure immobile et entièrement contracturée; c'est là un jugement de ressemblance inconscient. Voici des jugements de différence : « Vous vous endormirez quand je dirai un nombre impair ; ou bien vos mains se mettront à tourner l'une sur l'autre quand je prononcerai un nom de femme. » Le résultat est le même : tant que je murmure des nombres pairs ou des noms d'homme, rien n'arrive; la suggestion est exécutée quand je donne le signe : L... a donc inconsciemment écouté, comparé et apprécié ces différences [1]. »

Des suites plus ou moins longues de jugements, des *raisonnements*, peuvent de même se produire en dehors de la conscience. « Quand la somme des nombres que je vais prononcer fera 10, vos mains enverront des baisers. » Elle est réveillée, et loin d'elle, pendant qu'elle cause avec d'autres personnes qui la distraient le plus possible, je murmure 2...3...1...4 et le mouvement est fait.

1. *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. I, p. 262.

Puis j'essaie des nombres plus compliqués ou d'autres opérations (quand les nombres que je vais prononcer 2 par 2, soustraits l'un de l'autre, donneront comme reste 6, vous ferez tel geste), ou des multiplications ou même des divisions très simples. « Le tout s'exécute presque sans erreur [1]. » Autre expérience obtenue par le procédé de l'écriture automatique. « Vous allez multiplier par écrit 739 par 42. » — La main droite écrit régulièrement les chiffres, fait l'opération et ne s'arrête que lorsque tout est fini. Pendant tout ce temps, L., bien éveillée, me racontait l'emploi de sa journée et ne s'était pas arrêtée une fois de parler pendant que sa main droite calculait correctement [2]. »

Pareillement enfin des actes de combinaison mentale, d'*imagination*, peuvent se produire en dehors de toute conscience personnelle. M. P. Janet suggère à son sujet L., en état de somnambulisme, qu'à un signal donné, une fois réveillée, elle écrira une lettre quelconque. « Voici ce qu'elle écrivit sans le savoir, une fois réveillée : « Madame, je ne puis venir dimanche, comme il était entendu : je vous prie de m'excuser. Je me ferais un plaisir de venir avec vous, mais je ne puis accepter pour ce jour. Votre amie, Lucie. — P. S. Bien des choses aux enfants, s. v. p. » Cette lettre automatique, remarque l'auteur, est correcte et indique une certaine réflexion. Lucie parlait de toute autre chose et répondait à plusieurs personnes pendant qu'elle l'écrivait. D'ailleurs elle ne comprit rien à cette lettre quand je la lui montrai et soutint que j'avais copié sa signature [3]. »

Dans les séances de spiritisme on voit ainsi des médiums obtenir, soit par le moyen de la table, soit par l'écriture automatiques, soit de toute autre façon, des communications souvent fort compliquées qui présentent le caractère tantôt de dissertations philosophiques ou scientifiques, tantôt de romans, de poèmes, d'œuvres d'art, et qui, par conséquent, impliquent d'innombrables opérations de raisonnement et d'imagination, auxquelles cependant la conscience de ces médiums est absolument étrangère ; et c'est même pour cela qu'ils sont invinciblement portés à les attribuer à des intelligences distinctes de la leur, à ce qu'ils appellent des

1. *Loco citato*, p. 262.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 263.

esprits. On en trouvera de très beaux exemples dans le livre de Flournoy, *des Indes à la Planète Mars*, en particulier celui de la création insconsciente d'un langage (le langage martien) avec vocabulaire, grammaire, écriture, etc.

Il va sans dire que la *mémoire*, qui est déjà normalement inconsciente chez tout le monde dans une de ses fonctions (la conservation des souvenirs), fournit aussi une ample moisson de faits cryptopsychiques.

Le procédé de la boule de verre peut servir à les manifester expérimentalement. Une jeune fille raconte qu'en regardant un miroir, elle était obsédée par une image toujours la même : c'était une maison avec de grands murs noirs, sombres, tristes, sur lesquels brillait une touffe merveilleuse de jasmin blanc. Jamais, croyait-elle, elle n'avait vu une maison pareille dans la ville où elle était depuis longtemps. Or, après une enquête minutieuse de la *Société des recherches psychologiques* de Londres, il fut démontré qu'il y avait en effet à Londres une maison qui avait tout à fait cet aspect, et que la personne en question l'avait vue. — Elle avait passé à côté en pensant à autre chose, mais elle l'avait vue. — Une autre personne, mise en présence de la boule de verre, y voit apparaître un numéro. C'est un numéro quelconque qui apparaît subitement. « Ce numéro, je ne l'ai jamais vu, dira cette personne. Pourquoi est-ce au 3244 que j'ai affaire plutôt qu'à un autre? » Or, il fut démontré que dans la journée la personne avait changé un billet de banque et que ce numéro était celui du billet. — Une troisième personne un peu mystique voit apparaître dans la boule de verre un article de journal. Elle trouve cela bizarre, mais elle cherche à lire, y parvient : c'est l'annonce de la mort d'une personne de ses amis. Elle raconte ce fait : les personnes présentes sont stupéfaites. Mais voici qu'on trouve dans la maison un numéro du journal accroché devant la cheminée comme paravent. Or, sur le côté visible s'étalait en toutes lettres l'article en question avec les mêmes caractères, la même forme qu'il avait revêtue dans le cristal [1]. — C'est un cas de même genre que nous avons déjà rapporté à propos du somnambule qui copie dans le miroir la lettre écrite par lui dans un précédent état de somnambulisme et dont il n'a gardé aucun souvenir conscient.

1. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, I, p. 417-418.

Ainsi, tous les phénomènes intellectuels sont susceptibles de revêtir la forme cryptopsychique.

Il en est de même des phénomènes d'activité musculaire, des *actions* proprement dites. La méthode des « suggestions par distraction » permet de s'en rendre compte. Ainsi on commande à un sujet de faire un pied de nez et ses mains se placent au bout de son nez. Interrogé sur ce qu'il fait, il répond qu'il ne fait rien et continue à causer pendant longtemps sans se douter que ses mains s'agitent au bout de son nez. On le fait marcher au travers de la chambre, il continue à parler et croit être assis[1].

Pourrait-on de même provoquer ou observer des actes de *volonté* proprement dite, des résolutions ou décisions subconscientes? Le cas serait intéressant à étudier : nous ne savons s'il a encore été constaté.

Enfin les *émotions* peuvent également passer de la conscience dans la subconscience, mais comme toute émotion se rattache d'ordinaire à une idée, il est assez difficile de savoir si la persistance latente de l'émotion n'est pas une simple conséquence de la persistance latente de l'idée qu'elle acccompagne. Il faudrait, pour dissocier les deux phénomènes, des expériences qui, croyons-nous, n'ont pas encore été faites. Les travaux de Lange et de William James pourraient y trouver une intéressante vérification. Dans l'état actuel de nos recherches, la question des émotions subconscientes n'est qu'une autre face de celle des *idées fixes* subconscientes. Selon le Dr Pierre Janet[2], ces idées fixes, tout à fait analogues à des suggestions hypnotiques (et par conséquent subconscientes, comme elles), prennent leur origine dans une émotion, dans un incident quelconque qui a un moment frappé l'esprit de la malade. L'émotion, en effet, est un facteur puissant de distraction, d'anesthésie, d'amnésie, en un mot d'inconscience. « Elle semble avoir, dit l'auteur que nous venons de citer[3], au moins dans certains cas, un rôle inverse de celui qui a été attribué à la volonté et à l'attention. Ce qui caractérise ces deux fonctions, c'est une activité de synthèse, une construction de systèmes plus complexes édifiés avec les éléments de la pensée, les sensations et les images :

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. I, p. 239.
2. *Névroses et idées fixes*, t. I, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 475.

ces systèmes forment les résolutions, les perceptions et les jugements, la mémoire et la conscience personnelle. L'émotion, au contraire, semble douée d'un pouvoir de dissociation, d'analyse. Sauf dans des cas extrêmes, elle ne détruit pas réellement les éléments de la pensée; elle les laisse subsister, mais désagrégés, isolés les uns des autres, à un point tel quelquefois que leurs fonctions sont à peu près suspendues; et c'est dans cet état de désagrégation et d'isolement, pourrait-on dire, qu'ils deviennent en quelque sorte extérieurs à la conscience personnelle du sujet. Il en résulte que dans presque toutes les observations d'*idées fixes*, on retrouve, en cherchant bien à l'origine quelque émotion violente qui d'une part a contribué à fixer l'idée tout en la soustrayant à la conscience et qui d'autre part entretient un trouble plus ou moins profond dans toutes les fonctions intellectuelles ou même vitales et tend à reparaître sans cesse à la moindre occasion, le plus souvent sans que l'idée reparaisse en même temps. Ainsi une malade, Gu., parmi d'autres symptômes d'hystérie, présente des attaques violentes qui surviennent en apparence sans cause; en outre, elle a une horreur singulière pour la couleur rouge. Or, en état de somnambulisme, cette malade explique fort bien comment son attaque est provoquée par la reproduction d'une ancienne émotion qui date de plusieurs années : elle a vu le cadavre de son père au moment où l'on fermait la bière, et à chaque attaque elle contemple de nouveau ce spectacle cruel; elle explique aussi son horreur du rouge par le souvenir des fleurs qui étaient sur le cercueil[1].

II

Tous les faits que nous venons de passer en revue appartiennent à ce que nous avons appelé la *cryptopsychie élémentaire* ou fragmentaire, c'est-à-dire qu'ils constituent des sortes d'îlots plus ou moins étendus sous-jacents à la série continue des phénomènes conscients dont se compose la personnalité apparente et habituelle; mais il peut arriver aussi, sous l'influence de circonstances encore

1. Dr Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*. Voir également, p. 241, les cas de contracture émotionnelle observés chez divers hystériques. « La contracture persiste parce que l'émotion persiste, entraînant toujours avec elle les mêmes conséquences psychologiques et physiologiques : c'est en quelque sorte une émotion figée. »

mal définies, que des faits de ce genre, au lieu de rester intermittents et épars, se soudent entre eux et constituent de véritables continents, de manière à présenter l'apparence de personnalités secondaires plus ou moins permanentes, en coexistence avec la personnalité principale. Ils appartiennent alors à ce que nous avons appelé la *cryptopsychie synthétique* ou organisée.

Tout d'abord il est possible de provoquer expérimentalement cette transformation. C'est surtout par le moyen de l'écriture automatique qu'on y réussit. Laissons encore ici la parole au Dr Pierre Janet [1].

« Ayant constaté, non sans quelque étonnement, je l'avoue, l'intelligence secondaire qui se manifestait par l'écriture automatique de Lucie, j'eus un jour avec elle la conversation suivante, pendant que son moi normal causait avec une autre personne : « M'entendez-vous? lui dis-je. — (Elle répond par écrit) Non. — Mais pour répondre il faut entendre. — Oui, absolument. — Alors, comment faites-vous? — Je ne sais. — Il faut bien qu'il y ait quelqu'un qui m'entende? — Oui. — Qui cela? — Autre que Lucie. — Ah bien! une autre personne. Voulez-vous que nous lui donnions un nom? — Non. — Si, cela sera plus commode. — Eh bien! Adrienne. — Alors, Adrienne, m'entendez-vous? — Oui. »

Une fois baptisé, le personnage inconscient est, selon M. P. Janet, plus déterminé et plus net, il montre mieux ses caractères psychologiques. Il nous fait voir qu'il a surtout connaissance de ces sensations négligées par le personnage primaire ou principal : c'est lui qui dit qu'on pince le bras ou qu'on touche le petit doigt, tandis que le sujet a depuis longtemps perdu toute sensation tactile, etc. — Un des premiers caractères que manifeste ce « moi secondaire », c'est une préférence marquée pour certaines personnes, en particulier pour l'expérimentateur. Adrienne, qui obéit fort bien au Dr Janet et qui cause volontiers avec lui, ne se donne pas la peine de répondre à tout le monde. Quand les phénomènes cryptopsychiques sont isolés, ils peuvent être provoqués par le premier venu ; mais s'ils sont groupés en personnalité, ils manifestent des préférences, et non seulement ils n'obéissent pas, mais ils résistent à l'étranger.

Cette personnalité a d'ordinaire peu de volonté, elle obéit aux

1. *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. II, p. 317.

moindres ordres, bien qu'elle se montre parfois très indocile et qu'elle semble même acquérir, en grandissant, une sorte de capacité de résistance et de spontanéité. Le Dr Pierre Janet rapporte à ce sujet[1] le cas très curieux d'une lettre écrite spontanément par le personnage secondaire (Léontine) pour l'informer de l'état de santé du personnage principal (Léonie) et de la précaution prise par le premier pour empêcher le second de déchirer les papiers écrits en état de subconscience.

Il est même possible de provoquer ainsi, chez le même sujet, la formation de plusieurs personnalités latentes, en quelque sorte, superposées; et c'est ainsi que le Dr Pierre Janet a pu faire apparaître chez Léonie, au-dessous de Léontine, un troisième personnage, Léonore[2], sensiblement différent des deux autres.

La cryptopsychie organisée n'est pas exclusivement d'origine expérimentale. On en trouve des exemples spontanés soit dans certaines maladies, soit dans les séances de spiritisme.

Un cas extrêmement intéressant du premier genre est rapporté dans *Névroses et Idées fixes*[3]. Il s'agit d'un malade, entré à la Salpêtrière en 1891, qui présentait tous les signes de la possession diabolique, telle qu'elle a été décrite dans les épidémies du moyen âge. Ce malade, dont il faut lire l'histoire dans le livre même, était nettement dédoublé en deux personnalités, l'une celle du malade lui-même, l'autre celle du diable qui parlait par sa bouche et se répandait en injures et en blasphèmes. Vainement le Dr P. Janet essaya de prendre quelque autorité sur lui; par aucun procédé il ne put réussir à le suggestionner ni à l'hypnotiser. Cependant, en profitant de la distraction du malade, il put lui faire saisir un crayon de la main droite et écrire quelques traits, quelques lettres automatiquement. Se plaçant derrière lui, tandis qu'il délirait et déclamait, il lui commanda tout bas quelques mouvements qui ne s'exécutèrent point; mais la main qui tenait le crayon se mit à écrire : « Je ne veux pas. — Et pourquoi ne veux-tu pas? — Parce que je suis plus fort que vous. — Qui donc es-tu? — Je suis le diable. — Ah! très bien, non allons pouvoir causer. » En effet,

1. *Loco citato*, p. 320.
2. *Revue philosophique*, Les actes inconscients et la mémoire pendant le somnambulisme, 13e année, XXV, p. 273.
3. Dr Pierre Janet, *loco citato*, I, p. 377.

désormais mis en relation par l'écriture avec la personnalité subconsciente, l'expérimentateur put lui faire exécuter un très grand nombre d'actes, contre la volonté et même à l'insu du patient. Finalement il demanda au démon, comme dernière preuve de sa puissance, d'endormir le soi-disant possédé dans un fauteuil et de l'endormir complètement sans résistance possible. Il obtint ainsi le somnambulisme qu'il avait inutilement essayé de produire par hypnotisation directe, et en profita pour faire raconter au malade les événements qui avaient déterminé sa maladie (remords d'une faute grave commise pendant un voyage) et pour amener sa guérison.

On trouvera des exemples sans nombre du second cas dans tous les compte-rendus des séances spirites. Sans doute les partisans convaincus du spiritisme prétendront que les personnalités secondaires qui se manifestent chez les médiums sont en réalité des êtres indépendants, tout à fait distincts des médiums eux-mêmes ; et certaines observations faites en Amérique avec le célèbre médium madame Piper donnent un air de vraisemblance à leur assertions[1]. Mais on conviendra qu'il est anti-scientifique d'avoir recours à l'hypothèse des esprits, tant qu'une autre hypothèse plus simple et plus conforme à l'ensemble de nos connaissances permet de rendre compte des faits observés. Or tel est bien le cas pour un très grand nombre de communications médianimiques.

III

Maintenant que nous avons passé en revue les différentes formes de cryptopsychie, il nous reste à nous demander d'une part quels sont les phénomènes dont la cryptopsychie peut nous donner l'explication, d'autre part comment il est possible de l'expliquer elle-même.

Chez l'homme normal, nous remarquons une cryptopsychie élémentaire dans les phénomènes de *distraction*, d'*instinct*, d'*habitude* et de *passion*.

Un homme préoccupé chassera une mouche de son front sans la sentir, répondra à des questions qu'ils n'a pas entendues, ou,

1. Frédéric Myers, *Human personality*, II, chap. IX, parag. 954, p. 237.

comme Biren, duc de Courlande, qui avait l'habitude de porter à sa bouche des morceaux de parchemin, détruira un important traité de commerce sans le voir [1]. Qui n'a entendu parler des exploits de ces personnages qui, lorsqu'ils parlent à table, versent de l'eau indéfiniment, jusqu'à inonder les convives ou continuent à mettre du sucre dans leur tasse jusqu'à la remplir [2]? « Les actes proprement volontaires, dit Janet [3], sont rares, et beaucoup de nos actions sont en partie, sinon complètement, automatiques »; et il cite les mouvements involontaires si souvent décrits, les démangeaisons, les mouvements rythmés par la musique et aussi ces mouvements subconscients, plus ou moins en rapport avec nos pensées et qui permettent de les deviner malgré nous dans les expériences du pendule enrégistreur et de « *Willing game* ».

Condillac avait déjà remarqué l'espèce de dédoublement de personnalité produit par l'*habitude*. « Il y a, dit-il, en quelque sorte deux moi dans chaque homme, le moi d'habitude et le moi de réflexion : c'est le premier qui touche, qui voit, c'est lui qui dirige toutes les facultés animales, son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, de veiller continuellement à sa conservation. Le second, lui, abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Mais, quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problème, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : c'est lui qui traverse Paris, qui évite les embarras, tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche [4]. »

Xavier de Maistre a fait aussi, dans son « Voyage autour de ma chambre », une spirituelle peinture de ce dédoublement de la personnalité dans la distraction, l'habitude et la *passion*. « Je me suis aperçu, dit-il, par diverses observations, que l'homme est composé d'une âme et d'une bête. — Ces deux êtres sont absolument distincts, mais tellement emboîtés l'un dans l'autre ou l'un sur l'autre, qu'il faut que l'âme ait une certaine supériorité sur la bête

1. Garnier, *Facultés de l'âme*, I, 325.
2. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. IV, p. 462.
3. *Névroses et idées fixes*, p. 391.
4. Condillac, *Traité des Animaux*, Œuvres complètes, 1898, III, 553.

pour être en état d'en faire la distinction.... Un jour de l'été passé je m'acheminai pour aller à la cour. J'avais peint toute la matinée, et mon âme se plaisant à méditer sur la peinture, laissa le soin à la bête de me transporter au palais du roi. Que la peinture est un art sublime! pensait mon âme; heureux celui que le spectacle de la nature a touché!.... Pendant que mon âme faisait ces réflexions, *l'autre* allait son train, et Dieu sait où elle allait! — Au lieu de se rendre à la cour, comme elle en avait reçu l'ordre, elle dériva tellement sur la gauche, qu'au moment où mon âme la rattrapa, elle était à la porte de Mme de Hautcastel, à un demi-mille du palais royal. »

La cryptopsychie prend chez les hystériques une telle importance qu'on peut se demander si elle n'est pas le fond même de l'*hystérie* ou en tout cas si elle n'est pas le principal de ses symptômes, celui par lequel peuvent s'expliquer la plupart des autres. « La maladie hystérique, dit le Dr Pierre Janet, est de beaucoup le terrain le plus favorable au développement des phénomènes automatiques [1]. » Or, les phénomènes automatiques impliquent toujours, nous l'avons vu, des états psychologiques subconscients. Cependant cet auteur admet que l'hystérie elle-même n'est qu'un cas particulier complexe d'un état plus général et plus simple, état qui est maladif, mais qui n'est pas uniquement hystérique [2]. » Cet état, selon lui, serait, au contraire, beaucoup plus large que l'hystérie, il comprendrait les symptômes hystériques parmi ses manifestations, mais il se révélerait aussi par les idées fixes, les impulsions, les anesthésies dues à la distraction, l'écriture automatique et enfin le somnambulisme lui-même. En quoi consiste cet état maladif? Puisque les phénomènes si variés de l'automatisme ont tous pour conditions essentielles un état d'anesthésie ou de distraction, cela revient à dire, avec notre auteur, que cet état maladif, substratum de l'hystérie et d'un grand nombre d'autres névroses, « se rattache au rétrécissement de la conscience, et ce rétrécissement lui-même est dû à la faiblesse de synthèse et à la désagrégation du composé mental en divers groupes plus petits qu'ils ne devraient être normalement. » En un mot, cet état est « une faiblesse morale particulière consistant dans l'impuissance qu'a le sujet faible de recevoir, de condenser

1. *L'automatisme psychologique*, IIe partie, ch. IV, p. 445.
2. *Ibid.*, p. 451.

ses phénomènes psychologiques, de se les assimiler »; et de même qu'une faiblesse d'assimilation du même genre a reçu le nom de misère physiologique, on peut proposer d'appeler ce mal moral la misère psychologique. En tout cas, quelle que soit la nature profonde et le substratum physique de cet état de misère mentale, son signe le plus constant, sa manifestation la plus essentielle est sans contredit la cryptopsychie, c'est-à-dire la tendance de certains phénomènes psychologiques à s'isoler de la conscience centrale pour constituer à côté et en dehors d'elle des foyers de conscience secondaire plus ou moins étendus et persistants. Dès lors, la majeure partie des symptômes hystériques relèvent évidemment de la cryptopsychie, comme il est facile de s'en rendre compte en parcourant la liste de ces symptômes, idées fixes, anesthésies, amnésies, paralysies, contractures, etc.

Elle ne joue pas un rôle moins considérable dans l'*hypnotisme*, ainsi que l'avait déjà pressenti l'esprit original et pénétrant de Durand (de Gros). On pourrait même se demander, avec Pierre Janet, si elle ne mérite pas, au moins autant que la suggestion, d'être considérée comme « la clé de tous les phénomènes hypnotiques », bien mieux : si elle ne contient pas l'explication de la *suggestion* elle-même.

Tout d'abord, elle seule permet, ce semble, de se rendre compte de certaines suggestions qui au premier abord paraissent tout à fait incompréhensibles, à savoir les suggestions *post-hypnotiques* à plus ou moins longue échéance. Si je suggère à un sujet hypnotisé qu'une fois réveillé, il embrassera une certaine personne dès qu'il la verra, on comprend qu'il conserve dans son esprit une association latente entre l'idée de cette personne et l'idée de l'acte suggéré : nous-mêmes nous conservons à notre insu une multitude d'associations; par exemple la vue de telle personne doit réveiller plus tard en nous telle idée triste ou gaie à laquelle nous ne pensons pas actuellement. Mais le cas est-il le même lorsque je suggère à un sujet qu'il reviendra me voir au bout de treize jours? Comment comprendre, dit M. Paul Janet, ce réveil à jour fixe sans aucun point de rattache que la numération du temps [1]?

La cryptopsychie éclaircit ce mystère. De même que, nous l'avons vu, le somnambule éveillé peut accomplir sans en avoir

1. *Revue littéraire*, 26 juillet, 2, 9 et 16 août 1886.

conscience des actes intellectuels plus ou moins compliqués de jugement et de raisonnement, de même il peut compter les jours et les heures qui le séparent de l'accomplissement d'une suggestion, quoiqu'il n'ait aucun souvenir de cette suggestion ni aucune conscience de ce calcul.

C'est encore la cryptopsychie qui nous donnera le mot de certaines suggestions paradoxales, dites suggestions d'hallucination négative, ou, comme le propose M. Pierre Janet, suggestions d'anesthésie systématisée. Elles consistent en ce que le sujet, une fois réveillé, cesse de percevoir les personnes ou les objets dont on lui a suggéré la disparition. S'agit-il, dans ce cas, d'une paralysie des centres sensoriels qui les rendrait en effet insensibles à telle personne ou à tel objet? Ou bien avons-nous plutôt affaire à une sorte de parti-pris du cerveau qui annule en quelque sorte une perception cependant très réelle, de manière à la rendre inconsciente ou plutôt subconsciente? Voici une expérience de Binet et Féré [1] qui tranche la question. « Entre dix cartons d'apparence semblable, nous en désignons un à la malade et celui-là seul sera invisible. A son réveil en effet nous lui présentons successivement les dix cartons; celui-là seul est invisible sur lequel nous avons, pendant le somnambulisme, attiré son attention. Si la malade se trompe quelquefois, c'est que le point de repère vient à lui manquer et que les cartons sont trop semblables; de même, si nous ne lui montrons qu'un petit coin des cartes, elle les verra tous. « Donc, concluent avec raison MM. Binet et Féré, il faut que le sujet reconnaisse cet objet pour ne pas le voir. » — M. Paul Janet reprend l'expérience dans des conditions plus précises. Il met sur les genoux de la somnambule cinq cartes blanches dont deux sont marquées d'une croix. Réveillée dix minutes plus tard, elle s'étonne de voir des papiers sur ses genoux: on la prie de les compter et de les remettre un à un. Elle prend l'un après l'autre trois papiers, ceux qui ne sont pas marqués d'une croix, et les remet. On insiste, on demande les autres, elle soutient ne plus pouvoir en remettre, car il n'y en a plus... On prend tous les papiers et on les étale sur ses genoux, à l'envers, de manière à dissimuler les croix, elle en compte cinq et les remet tous. On les replace en laissant les croix visibles, elle ne

1. *Magnétisme animal*, 236.

peut reprendre que les trois non marqués et laisse les autres[1]. » L'expérience a pu même être compliquée en remplaçant les 5 cartes par 20 petits papiers numérotés et en suggérant au sujet qu'il ne verra pas à son réveil les papiers qui portent des chiffres multiples de 3. Elle donne des résultats identiques.

Mais la cryptopsychie ne permet pas seulement d'expliquer certaines sortes de suggestions : elle nous fait entrer plus profondément dans l'intelligence de la suggestion en général.

Selon l'École de Nancy, la suggestion n'est qu'une conséquence normale de la crédulité et de la docilité naturelles à l'espèce humaine tout entière. Un assez grand nombre de cas semblent se plier à cette interprétation : ce sont tous ceux où le sujet que l'on suggestionne est en effet prévenu de la puissance du suggestionneur et disposé d'avance à en subir les effets. Mais comment pourrait-il en être ainsi, lorsque le sujet, au contraire, oppose à la suggestion l'incrédulité la plus entière et la résistance la plus énergique, sans réussir cependant à s'empêcher de ressentir ou de faire ce que le suggestionneur lui commande? Ne faut-il pas alors supposer en lui une sorte de dédoublement de la personnalité, comme si la personne qui obéit à l'hypnotiseur était différente de l'autre? C'est là ce que Durand (de Gros) a très excellemment mis en lumière par son analyse du cas, si curieux, de « Laverdant » déjà cité dans son Cours de Braidisme[2].

« Le sujet, dit-il, assiste pour la première fois à une expérience d'hypnotisme et, en se mettant à la disposition de l'expérimentateur, il se propose de « boucher un trou » et rien de plus. Il ne se trouve actuellement sous l'influence d'aucune préoccupation suggestrice, il ne s'attend aucunement à être suggestionné, il ne sait même pas au juste en quoi doivent consister les expériences auxquelles il est venu prendre part, et toute sa pensée, c'est de profiter de l'occasion pour faire « son petit somme » habituel. Il suit toutefois l'instruction qui lui a été donnée de regarder attentivement l'objet placé dans sa main, et cela suffit pour qu'au bout de quelques instants il se sente *pris* et qu'il le soit réellement. L'hypnotisé, qui n'a pas cessé d'être pleinement éveillé, *ne croit pas* à la

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, II[e] p., ch. II, p. 277.

2. Sous le pseudonyme du D[r] Philips, *Cours théorique et pratique de Braidisme*, Paris, F. Alcan, 1860.

réalisation possible des affirmations de son hypnotiseur, et c'est presque de l'indignation qu'il ressent quand celui-ci pousse l'impertinence jusqu'à lui affirmer qu'il vient de le réduire à ne plus connaître une des lettres de son nom. Et quand le fait annoncé se réalise, il s'en montre stupéfait et consterné non moins qu'aucun des assistants. D'une part sa volonté propre, la volonté dont il a conscience, reste entière, puisqu'il veut résister à l'influence mystérieuse, et qu'il le veut très énergiquement jusqu'au bout. Ce qui fait acte de foi et d'obéissance dans le sujet, ce n'est donc pas lui, à proprement parler, c'est donc un autre moi que son moi [1]. »

Mais si la cryptopsychie joue un rôle aussi capital dans des suggestions de ce genre, il est infiniment vraisemblable, on l'avouera, qu'elle n'est pas non plus absente des suggestions où le sujet n'oppose aucune incrédulité, aucune résistance apparente aux affirmatious ou aux commandements de l'hypnotiseur : dans un cas comme dans l'autre la personnalité influencée est sans doute une personnalité secondaire, plus ou moins complètement étrangère à la personnalité normale.

Ce qui semble bien le prouver, c'est l'*électivité* que les sujets manifestent en général pour leur hypnotiseur : c'est lui seul qu'ils croient, c'est à lui seul qu'ils obéissent, souvent même ils ne voient et n'entendent que lui. Comment comprendre cette électivité, si on ne suppose que l'idée de l'hypnotiseur reste toujours présente dans la subconscience du sujet et qu'elle exerce sur tous ses autres états psychologiques une action particulièrement puissante?

Dans son très intéressant chapitre sur l'influence somnambulique [2], le Dr Pierre Janet conclut d'un grand nombre d'observations très finement analysées qu' « une certaine pensée relative à la personne qui a déterminé le somnambulisme, pensée qui a fait naître des sentiments spéciaux et qui a des caractères particuliers, non seulement accompagne la période d'influence, mais disparaît avec elle. Cette période est d'autant plus marquée que cette pensée est plus puissante. Il semble donc que cette idée de l'hypnotiseur joue un rôle considérable, qu'elle dirige la conduite du sujet, exerce une action inhibitoire sur ses idées fixes, excite son acti-

1. Durand (de Gros), *Le merveilleux scientifique*, 1894 (F. Alcan).
2. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, I, p. 455.

vité et par là même détermine indirectement l'amélioration de la santé, le développement de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté qui semble caractériser cette période. » — Ce n'est donc pas uniquement la suggestion qui détermine, comme le prétend l'École de Nancy, tous les phénomènes de l'influence somnambulique; c'est au contraire dans bien des cas cette influence, cette domination de l'hypnotiseur qui détermine la suggestion elle-même, et nous venons de voir que cette influence n'est elle-même qu'une forme spéciale de cryptopsychie.

Peut-on aller plus loin et rattacher à la cryptopsychie la suggestion elle-même entendue au sens le plus général? Telle paraît bien être la doctrine de M. Pierre Janet, ou du moins la suggestion et la cryptopsychie lui paraissent être l'une et l'autre des conséquences d'un même état fondamental, de cet état de misère psychologique caractérisé par une tendance constante à la désagrégation mentale, où les phénomènes subconscients se produisent et s'organisent en dehors de la concience centrale avec la plus extrême facilité.

Peut-être suffirait-il, pour éclaircir la question, de distinguer plus nettement que nous ne l'avons fait jusqu'ici la suggestion à l'état d'hypnose et la suggestion à l'état de veille.

La première accompagne l'hypnotisme et, quoi qu'en dise l'École de Nancy, est certainement conditionnée par lui. — Or l'hypnotisme a pour effet de substituer à la personnalité normale, plus ou moins capable de juger et de se conduire par elle-même, une seconde personnalité dont le caractère le plus manifeste est justement une suggestibilité extraordinaire; et ce qui prouve bien que cette personnalité seconde constitue comme une conscience nouvelle, étrangère à la conscience habituelle du sujet hypnotisé, c'est qu'au réveil celle-ci ne garde plus aucun souvenir de tout ce qui a pu affecter celle-là. L'hypnose, à ce point de vue, est en quelque sorte un phénomène de cryptopsychie *totale* et *consécutive*; elle fait se succéder dans le même individu deux systèmes d'états psychologiques tels que le second est totalement extérieur au premier et, par rapport à lui, inconscient. Mais ce second système est lui-même tout prêt à se décomposer en autant de systèmes distincts que l'on voudra, et c'est en cela que consiste sa suggestibilité caractéristique; car la suggestibilité n'est pas autre chose que la tendance

d'un état psychologique quelconque à dérouler automatiquement toute la suite de ses associations, sans être entravé ni contrôlé dans son développement par l'ensemble des autres états, c'est-à-dire par l'intelligence et la volonté de la personne.

La suggestion à l'état de veille est surtout possible, comme l'expérience le montre, chez des sujets qui viennent d'être hypnotisés ou qui sont susceptibles de l'être. Dans le premier cas, elle suppose la réapparition de la personnalité seconde ou hypnotique à côté de la personnalité principale ou habituelle[1]. Dans le second cas, qui est d'ailleurs moins fréquent, sous une influence encore mal définie, mais qui est certainement de même nature que celle qui produit l'hypnose, le sujet entre spontanément et d'une façon plus ou moins complète en état d'hypnotisme. Une partie de sa personnalité se sépare du reste, et c'est justement cette partie ainsi séparée qui subit et exécute les suggestions, souvent malgré la résistance ou l'incrédulité de l'autre partie. Dans les deux cas par conséquent, la suggestion à l'état de veille (réelle ou apparente) nous apparaît comme une cryptopsychie *partielle* et *simultanée*; partielle, en ce sens qu'une partie seulement des états psychologiques de l'individu s'isole de l'ensemble pour constituer un foyer latéral; simultanée, en ce sens que ce foyer coexiste avec la personnalité principale ou habituelle.

La cryptopsychie contient-elle une explication intégrale du *spiritisme* ou du moins des particularités psychologiques du spiritisme? La question, selon nous, n'est pas encore susceptible d'une réponse définitive; mais il est certain en tout cas que la cryptopsychie intervient constamment dans la plupart des phénomènes présentés par les médiums, écriture automatique, messages transmis par la planchette ou par la table, phénomènes dits d'incarnation, etc., etc. Évidemment si la personnalité secondaire qui se

1. Cf. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, IIe p., ch. II, p. 324. « En étudiant, chez certains sujets, cette seconde personnalité qui s'est révélée à nous au-dessous de la conscience normale, on ne peut se défendre d'une certaine surprise. On ne sait comment s'expliquer le développement rapide et quelquefois soudain de cette seconde conscience... Notre étonnement cessera si nous voulons bien remarquer que cette forme de conscience et de personnalité n'existe pas maintenant pour la première fois. Nous l'avons déjà vue quelque part et nous n'avons pas de peine à reconnaître une ancienne connaissance : elle est tout simplement le personnage du somnambulisme qui se manifeste de cette nouvelle manière pendant l'état de veille. »

manifeste ainsi était réellement, dans certains cas, distincte du médium lui-même, nous nous trouverions alors en présence d'un fait nouveau, qui ne pourrait plus s'expliquer par les seules lois de la psychologie ordinaire ; mais dans la grande majorité des cas, cette hypothèse de l'intrusion d'une personnalité étrangère est, on l'avouera, absolument inutile et gratuite, et par conséquent, jusqu'à plus ample informé, la première explication qui s'impose au point de vue scientifique est l'explication par la cryptopsychie, telle que nous venons de l'exposer.

Nous en dirons autant des cas de *possession* si fréquents au moyen âge. Pour eux aussi l'explication cryptopsychique s'impose jusqu'à plus ample informé. Sur ce point, rien n'est plus instructif que l'observation du Dr Pierre Janet dont nous avons déjà parlé. Son malade, Achille, présentait tous les signes classiques de la possession : dédoublement de la personnalité [1], hallucinations [2], insensibilité [3], etc. Cependant, grâce à l'écriture automatique, il devint possible de vérifier l'origine cryptopsychique de son délire, et l'on sait comment ce délire lui-même fut guéri par un ingénieux emploi de l'hypnotisme et de la suggestion.

Résumons donc toute cette énumération en disant que la cryptopsychie est un principe d'explication très général que la psychologie expérimentale ne doit jamais perdre de vue dans l'étude des phénomènes plus ou moins anormaux ou paradoxaux de la nature humaine.

1. « Il murmurait des blasphèmes d'une voix sourde et grave : « Maudit soit Dieu, disait-il, maudite la Trinité, maudite la Vierge... » puis d'une voix plus aiguë et les yeux en larmes : « Ce n'est pas ma faute, si ma bouche dit ces horreurs, ce n'est pas moi... je serre les lèvres pour que les mots ne partent pas, n'éclatent pas tout haut, cela ne sert à rien. » (*Névroses et idées fixes*, t. I, p. 384.)

2. « Achille entendait parler et rire d'autres démons en dehors de son corps et voyait un diable devant lui. » (*Ibid.*, p. 385.)

3. « Quand il tordait ses bras en mouvements convulsifs, on pouvait les piquer et les pincer sans qu'il s'en aperçût. Bien souvent Achille se frappait lui-même, il se déchirait la figure avec ses ongles, et il n'éprouvait aucune douleur. J'essayai, comme dernière ressource, s'il n'était pas possible de l'endormir pour le dominer davantage pendant un état hypnotique ; tout fut inutile ; par aucun procédé je ne pus réussir ni à le suggestionner, ni à l'hypnotiser ; il me répondit par des injures et des blasphèmes, et le diable parlant par sa bouche se railla de mon impuissance. Il en était de même autrefois : quand le docteur disait au démon de se taire, le démon répondait brutalement : « Tu me commandes de me taire, et moi je ne veux pas me taire. » (*Ibid.*, p. 386.)

IV

Maintenant, comment peut-on expliquer la cryptopsychie elle-même?

Il serait téméraire de prétendre avancer autre chose que des hypothèses dans un ordre de faits encore si mal connu et si profondément mystérieux.

L'hypothèse la plus ancienne, la première en date, est, ce semble, celle de Durand (de Gros), l'hypothèse de polyzoïsme et du polypsychisme humains. « Il n'y a pas qu'un seul individu psychologique, qu'un seul moi dans l'homme, dit Durand (de Gros), il y en a une légion, et les *faits de conscience* avérés comme tels qui restent néanmoins étrangers à *notre* conscience, se passent dans d'autres consciences associées à celles-ci dans l'organisme humain en une hiérarchie anatomiquement représentée par la série des centres nerveux céphalo-rachidiens et celle des centres nerveux du système ganglionnaire[1]. »

Nous n'indiquons que pour mémoire l'hypothèse simpliste de la dualité cérébrale et de l'indépendance fonctionnelle des deux hémisphères cérébraux[2], à laquelle certains ont eu recours pour expliquer le développement de deux consciences parallèles dans les phénomènes du somnambulisme et du spiritisme.

Faut-il voir un essai d'explication, ou simplement une façon commode d'exprimer et de représenter les faits dans l'hypothèse proposée par le Dr Grasset du *Polygone* et du *Centre* O[3]?

« Il y a, dit le Dr Grasset, deux psychismes, deux catégories d'actes psychiques; des actes supérieurs, volontaires et libres, et des actes inférieurs automatiques : psychisme supérieur et psychisme inférieur. A chacune de ces catégories d'actes correspondent nécessairement des groupements différents de centres ou des groupements de neurones; il y a donc 1° des centres de réflexes

1. *Le merveilleux scientifique*, p. 181.

2. Bérillon, *La dualité cérébrale et l'indépendance fonctionnelle des hémisphères cérébraux*, 1884, 115. — Magnin, *Étude clinique expérimentale sur l'hypnotisme*, 1884, 157. — Myers, *Multiplex personality*, Proceed S. P. R. 1887, 499. *Automatic Writing*, 1885, 39.

3. Dr Grasset, *De l'automatisme psychologique* (psychisme inférieur; polygone cortical) *à l'état physiologique et pathologique* (Leç. rec. et publiées par le Dr Vedel), t. III, p. 122. — *Leçons de clinique médicale*. Spiritisme devant la science, t. I, p. 436.

simples, 2° des centres de réflexes supérieurs, d'automatisme inférieur, non psychique, 3° des centres d'automatisme supérieur psychique, psychisme inférieur, 4° des centres de psychisme supérieur, conscient, libre et responsable.... En O est le centre psychique supérieur formé, bien entendu, d'un grand nombre de neurones distincts; c'est le centre du moi personnel, conscient, libre et responsable. Au-dessous est le *polygone* AVTEMK des centres automatiques supérieurs : d'un côté les centres sensoriels, de réception, comme A (centre auditif), V (centre visuel), T (centre de sensibilité générale); de l'autre les centres moteurs de transmission, comme K (centre kinétique), M (centre de la parole articulée), E (centre de l'écriture). Ces centres, tous situés dans la substance grise des circonvolutions cérébrales, sont reliés entre eux de toutes manières par des fibres intracorticales, intrapolygonales, reliés à la périphérie par des voies sous-polygonales centripètes et centrifuges et reliés au centre supérieur O par des fibres sus-polygonales, les unes centripètes (idéo-sensorielles), les autres centrifuges (idéomotrices) [1].

Voici quelques exemples de la manière dont le professeur Grasset utilise ce schéma pour analyser les faits. « Quand Archimède sort dans la rue en costume de bain, il marche avec son polygone et crie « Heuréka » avec son O. Quand le causeur verse indéfiniment à boire à son voisin de table jusqu'à tout inonder, il fait ceci avec son polygone, mais O n'est pas inactif; il cause; trop absorbé par cette conversation, il oublie son polygone... Dans la distraction, il y a disjonction des deux psychismes, mais il n'y a pas annulation de O... Condillac distinguait en lui le moi d'habitude et le moi de réflexion : le premier est polygonal, le second est en O... Dans le sommeil, le psychisme n'est pas supprimé en entier : O se repose; mais le psychisme polygonal persiste... L'état de suggestibilité, caractéristique de l'hypnotisme, est constitué par deux éléments psychiques également essentiels : 1° la *dissociation sus-polygonale*, c'est-à-dire la suppression de l'action du centre O du sujet sur son propre polygone; 2° l'*état de malléabilité du polygone*, c'est-à-dire que le polygone du sujet émancipé de son propre O garde son activité propre, mais obéit absolument et immédiatement au centre O du magnétiseur, de sorte que l'hypnose d'un sujet est la sub-

1. *Leçons de clinique médicale*, t. I, p. 438.

stitution de O de l'hypnotiseur à son centre O personnel chez l'hypnotisé [1], etc., etc.

En somme, cette hypothèse de Grasset ne nous paraît guère être qu'une façon, d'ailleurs très ingénieuse et très commode, d'exprimer schématiquement, en termes d'anatomie et de physiologie cérébrales, l'hypothèse de Pierre Janet sur la désagrégation mentale et le rétrécissement du champ de conscience, eux-mêmes rattachés à une certaine faiblesse du pouvoir de synthèse ou à un état de *misère psychologique*.

Cette fois nous nous trouvons en présence d'une explication purement psychologique, du moins si on peut donner le nom d'explication à une théorie qui ne fait en somme que résumer les faits dans une interprétation généralisatrice.

Il semble que le principe d'où dérive tout le reste soit la suspension ou l'affaiblissement d'un certain pouvoir, d'une certaine opération (qu'on l'appelle comme on voudra) qui est le fond commun de la volonté et du jugement, et que l'on peut caractériser par les mots de « synthèse » et de « création ».

« Les choses semblent se passer, dit Pierre Janet [2], comme s'il y avait dans l'esprit deux activités différentes qui tantôt se complètent l'une l'autre et tantôt se font obstacle... Comme disaient les anciens philosophes, être c'est agir et créer, et la conscience, qui est au suprême degré une réalité, est par là même une activité agissante. Cette activité, si nous cherchons à nous représenter sa nature, est avant tout une activité de synthèse qui réunit les phénomènes donnés plus ou moins nombreux en un phénomène nouveau différent des éléments. C'est là une véritable création... Il est impossible de dire quels sont les premiers éléments qui sont ainsi combinés par la conscience. Mais ce qui est certain c'est qu'il y a des degrés d'organisation et de synthèse de plus en plus complexes. De même que les êtres composés d'une seule cellule sont tous pareils et que les êtres composés de plusieurs cellules commencent à prendre des formes distinctes, les consciences vagues de plaisir et de douleur deviennent peu à peu des sensations déterminées et d'espèces différentes.... Ces sensations à leur tour s'organisent en des états plus complexes que l'on peut appeler des émotions géné-

1. *Leçons de clinique médicale*, I passim.
2. *L'automatisme psychologique*, conclusion, p. 484-487.

rales; celles-ci s'unifient et forment, à chaque moment, une unité particulière qu'on appelle l'idée de la personnalité, tandis que d'autres combinaisons formeront les différentes perceptions du monde extérieur. Certains esprits vont au delà, synthétisant encore ces perceptions en jugements, en idées générales, en conceptions artistiques, morales et scientifiques. « A tous ces degrés la nature de la conscience est toujours la même. » Mais il y a aussi, dans l'esprit humain, « une seconde activité que je ne puis mieux désigner qu'en l'appelant une activité *conservatrice* ». Les synthèses une fois construites ne se détruisent pas; elles durent, elles conservent leur unité, elles gardent leurs éléments rangés dans l'ordre où ils l'ont été une fois. Dès que l'on se place dans les circonstances favorables, on voit les sensations ou les émotions se prolonger avec tous leurs caractères aussi longtemps que possible..... Bien mieux, si la synthèse précédemment accomplie n'est pas donnée complètement, s'il n'existe encore dans l'esprit que quelques-uns de ses éléments, cette activité conservatrice va la compléter, va ajouter les éléments absents dans l'ordre et de la manière nécessaires pour refaire le tout primtif... De même que l'activité précédente tendait à créer, celle-ci tend à conserver, à répéter. La plus grande manifestation de la première était la synthèse, le plus grand caractère de celle-ci est l'association des idées et la mémoire... Ces deux activités subsistent ordinairement ensemble;... de leur bon accord et de leur équilibre dépendent la santé du corps et l'harmonie de l'esprit... Quand l'esprit est normal, il n'abandonne à l'automatisme que certains actes inférieurs qui, les conditions étant restées les mêmes, peuvent sans inconvénient se répéter, mais il est toujours actif pour effectuer à chaque instant de la vie les combinaisons nouvelles qui sont incessamment nécessaires pour se maintenir en équilibre avec les changements du milieu... Mais que cette activité créatrice de l'esprit, après avoir travaillé au début de la vie et accumulé une quantité de tendances automatiques, cesse tout à coup d'agir et se repose avant la fin, l'esprit est alors entièrement déséquilibré et livré sans contrôle à l'action d'une seule force. Les phénomènes qui surgissent en sont plus réunis dans de nouvelles synthèses, ils ne sont plus saisis pour former à chaque moment de la vie la conscience personnelle de l'individu; ils rentrent alors naturellement

dans leurs groupes anciens et amènent automatiquement les combinaisons qui avaient leur raison d'être autrefois. Sans doute, si un esprit de ce genre est maintenu avec précaution dans un milieu artificiel et invariable, si, en lui supprimant le changement des circonstances, on lui évite la peine de penser[1], il pourra subsister quelque temps faible et distrait. Mais que le milieu se modifie, que des malheurs, des accidents, ou simplement des changements demandent un effort d'adaptation et de synthèse nouvelle, il va tomber dans le plus grand désordre. »

On peut, il est vrai, se demander si cette interprétation qui, comme les précédentes, voit dans la cryptopsychie un phénomène *infra-normal*, concorde bien dans le détail avec tous les faits que nous avons exposés et, en particulier, si elle tient suffisamment compte de la tendance de l'activité conservatrice ou cryptopsychique à revêtir au moins dans un grand nombre de cas, la forme d'une personnalité nouvelle et à manifester sous cette forme des pouvoirs de perception, de mémoire, souvent même d'imagination et de raisonnement égaux ou même supérieurs à ceux de l'activité créatrice normalement identique à la personnalité habituelle et centrale. Aussi certains auteurs, sans doute parce qu'ils avaient surtout égard à cette circonstance, plus facile à observer chez les médiums ou chez certains sujets hypnotiques que chez les purs hystériques, ont-ils cru devoir modifier l'hypothèse de Janet dans un sens plus large, mais à coup sûr moins scientifique. Croyant découvrir chez l'activité subconsciente des facultés que l'activité consciente ne possède pas (action tantôt perturbatrice, tantôt curatrice exercée sur l'organisme, télépathie, pénétration de pensée, double vue, extériorisation de la sensibilité et de la motricité, etc.), ils en ont conclu que la première est en réalité antérieure et supérieure à la seconde d'ordre non infra-normal mais *supra-normal*. Telle est l'hypothèse développée, avec des variations de détail plus ou moins importantes, par des écrivains partisans du spiritisme, tels qu'Aksakof[2], Dr E. Gyel[3] et, tout récemment, dans un livre posthume, Fr. Myers[4].

1. On pourrait ajouter « et de vouloir ».
2. Aksakoff, *Animisme et spiritisme*.
3. *L'Être subconscient*, Paris, F. Alcan, 1899.
4. Frédéric Myers, *Human Personality and its survivance after bodily death*, Londres.

« Dès que la personnalité, ou la conscience extérieure est assoupie, dit Aksakof, surgit autre chose, une chose qui pense et qui veut, et qui ne s'identifie pas avec la personne endormie et se manifeste par ses propres traits caractéristiques. Pour nous, c'est une individualité que nous ne connaissons pas; mais elle connaît la personne qui dort, et se souvient de ses actions et de ses pensées. Si nous voulons admettre l'hypothèse spiritique, il est clair que ce n'est que ce noyau intérieur, ce principe individuel, qui peut survivre au corps, et tout ce qui a appartenu à sa personnalité terrestre ne sera qu'une affaire de mémoire. »

« L'être psychique, dit le Dr E. Gyel, comprendrait deux parties essentielles : 1° le moi conscient, qui n'en représente que la partie la moins importante; 2° le moi subconscient, qui en constitue la partie principale. Le moi conscient dépend en majeure partie du fonctionnement organique et en est inséparable. Le moi subconscient comprend Force, Intelligence et Matière, en majeure partie inaccessibles à la connaissance et à la volonté directes et immédiates de l'être dans la vie normale. Il est en majeure partie indépendant du fonctionnement organique actuel et extériorisable. Il est le produit synthétique de la conscience actuelle et des consciences antérieures. — Après la mort, l'être conscient disparaît, mais son souvenir intégral persiste dans l'être subconscient... Ses éléments psychiques restent unis, dans la synthèse subconsciente, aux éléments psychiques des consciences antérieures qui l'ont constituée. — En résumé, l'être subconscient serait le moi réel, l'individualité permanente; tandis que l'être conscient serait le moi apparent, la personnalité transitoire. L'individualité serait elle-même la synthèse des personnalités successives, intégralement conservées [1]. »

« Le moi conscient de chacun de nous, comme nous l'appelons, dit Fr. Myers, le moi empirique, supraliminal, comme je préférerais dire, ne comprend pas la totalité de la conscience ou de la puissance qui est en nous. Il existe une conscience plus compréhensive, une puissance plus profonde, qui demeure en grande partie potentielle pour ce qui regarde la vie terrestre, mais dont la conscience et la puissance de la vie terrestre ne sont que des

1. Dr E. Gyel, *L'Être subconscient*, F. Alcan, 1899, p. 128-131.

limitations et qui se reconstitue dans sa plénitude après le changement libérateur de la mort. » — « Je considère chaque homme, dit-il encore, comme étant à la fois profondément un et infiniment composé, comme héritant de ses ancêtres terrestres un organisme multiple et « colonial », — polyzoïque et peut-être polypsychique à un degré extrême; mais aussi comme gouvernant et unifiant cet organisme par une âme ou esprit qui dépasse absolument notre analyse présente, — une âme qui a pris son origine dans un milieu spirituel ou météthéré; qui même, lorsqu'elle est incarnée, continue d'exister dans ce milieu; et qui continuera d'y exister encore après la disparition du corps[1]. »

Mais on pourrait aller plus loin encore : on pourrait se demander si ce moi transcendental ou subliminal est nécessairement individuel, s'il ne dépasse pas au contraire les limites des organismes en chacun desquels il se manifeste, s'il ne constitue pas une sorte de fond commun, universel, dans lequel les différents esprits seraient tous plongés et où ils se pénétreraient plus ou moins les uns les autres. On donnerait ainsi une forme panthéistique ou monistique à l'hypothèse monadiste ou pluraliste de Fr. Myers et de Gyel. C'est vers cette conception que semble pencher l'auteur d'un recueil très intéressant et trop peu connu d'observations spiritiques, M. A. Goupil[2].

A notre avis, il est prématuré d'essayer une explication de phénomènes visiblement si compliqués et si obscurs; et les seules

1. Fr. Myers, *Human personality and its survival of bodily death*, 1903, t. I. p. 12 et 34 (trad. franç., Paris, F. Alcan).

2. *Pour et Contre, recherches dans l'inconnu*. Tours, Imprimerie Arrault, 1893, p. 63. Discutant l'hypothèse spirite sous sa forme habituelle, M. Goupil fait remarquer que si certains faits — entre autres celui qu'il vient de rapporter — semblent prouver l'intervention d'esprits distincts de ceux des assistants et du médium, cependant « cette ou ces intelligences occultes n'ont jamais fourni des renseignements utiles. Ont-elles jamais devancé les humains? Ont-elles parlé d'excentriques, d'engrenages, d'explosifs avant ces découvertes? Les esprits annoncent la conquête de l'air depuis qu'on s'occupe de navigation aérienne. Ce qu'ils disent ne sort pas de l'acquis général, bien que parfois cet acquis soit dans des cerveaux éloignés du groupe qui opère. Qu'en conclure? *C'est que les fonctions cérébrales des humains se collectionnent dans un intellect général* qui est celui qui se manifeste dans les phénomènes. » — « C'est aussi la théorie qui se trouve sous la plume du médium écrivain Mme Goupil (p. 80) dans le compte rendu de la séance du 29 décembre. La question « Qui est là? » provoque la réponse suivante : « Je ne vois pas l'utilité de vous donner mon nom : que je sois l'un ou l'autre, je suis toujours le même esprit. Que peut vous faire qui je suis? Je suis l'Esprit Universel, je suis puissant suivant ma volonté, et je remplis le rôle des personnages que vous connaissez. »

hypothèses scientifiquement admissibles sont celles qui peuvent servir à diriger les recherches en suggérant des expériences précises. Or tel n'est pas évidemment le caractère de celles que nous venons de passer en revue. Il sera temps d'élaborer une explication générale de la cryptopsychie, lorsque, par une application rigoureuse et persévérante de la méthode expérimentale, les effets et les conditions de la cryptopsychie, ce qu'on pourrait appeler avec Claude Bernard son *déterminisme*, auront été scientifiquement établis. Jusque-là c'est à établir ce déterminisme que devront se borner tous les efforts des chercheurs.

E. Boirac.

H. SPENCER

D'APRÈS SON AUTOBIOGRAPHIE[1]

I

Spencer qui, dit-il lui-même, n'aimait pas beaucoup qu'on écrivît des biographies, ne s'en décida pas moins à donner la sienne au public. Il pensa que s'il ne se chargeait de ce soin, quelque autre le prendrait, qui serait moins bien renseigné que lui. Et il voulut, ou bien décourager une tentative de ce genre, ou bien fournir à son futur biographe de bons matériaux.

Il remplit sa tâche de biographe avec zèle et écrivit sur lui-même deux gros volumes. On les a jugés trop longs et, par endroits, trop peu intéressants pour le lecteur français. Le traducteur, M. H. de Varigny, a donc fait un choix, avec l'autorisation des exécuteurs testamentaires de Spencer, dans l'œuvre touffue du philosophe anglais. Et, bien qu'en principe je n'aime guère les suppressions et les adaptations, je n'ose regretter beaucoup, en la circonstance, qu'on l'ait abrégée de moitié. M. de Varigny s'est judicieusement appliqué d'ailleurs à nous donner « d'un côté, les pages relatives à la formation, à l'évolution, et au développement de la pensée du philosophe; de l'autre, les pages qui permettent le mieux de faire connaissance avec la nature morale de l'homme, lequel était peu connu ». Et il reste encore suffisamment de longueurs, de répétitions, et de détails sans grande importance, mais, en somme, il est fort intéressant de lire cette histoire d'un grand esprit. Les défauts même y sont significatifs et nous excitent à le mieux comprendre. Le soin qu'il prend de nous faire connaître de petits déplacements, des villégiatures assez indifférentes, de nous raconter ses démêlés avec un coq qui l'empêche de dormir pendant son séjour à la campagne, n'est pas du tout sans signification. Et j'en dis autant d'une assez longue étude sur ses ascendants où quelques aperçus suggestifs sont presque noyés dans une foule de détails dont la portée est futile ou tout à fait nulle.

La vie de Spencer est d'une beauté simple et un peu monotone, d'une beauté d'ensemble, pour ainsi dire, les détails n'ont rien de

1. *Une autobiographie*, par Herbert Spencer. Traduction et adaptation par Henri de Varigny , 1 vol. in-8. Paris, F. Alcan, 1907.

bien curieux, et Spencer, qu'il parle de lui, des autres, ou de ce qu'il voit, n'en parle pas d'une manière très attrayante. Il est simple et prolixe. Il naquit en 1820, fut quelque temps ingénieur, essaya quelques inventions qui ne l'enrichirent guère et bientôt se consacra entièrement à la philosophie, qui, pendant longtemps, ne l'enrichit pas davantage. Il faillit abandonner, faute d'argent, la publication du *Système de philosophie synthétique*. L'aide de quelques amis lui permit de la continuer. Et enfin, dans la dernière partie de sa vie, l'aisance lui arriva, une assez large aisance, malgré les pertes que lui causa la publication partielle de la *Sociologie descriptive*. Sa santé ne fut jamais très bonne et fut parfois fort délabrée, au point de ne lui permettre que très peu de travail, et cela nous fait admirer encore plus l'ampleur et les vastes proportions du monument qu'il put élever. Il voyagea beaucoup, soit dans son pays, soit en France, en Égypte, en Amérique même, fréquenta des amis, joua au billard, se sentit peu de dispositions pour les cartes, ne se maria jamais. Peut-être tout ceci n'a-t-il rien de très caractéristique. Bien des gens en font autant qui n'écrivent aucune philosophie synthétique.

II

L'histoire de la pensée de Spencer est plus intéressante que l'histoire de sa vie qu'elle domine et dont elle fait la valeur. Elle s'est développée assez régulièrement, comme un bel arbre, vigoureux et sain. Et, en somme, comme je l'ai fait remarquer ailleurs, il y a bien longtemps déjà, elle s'est développée à peu près selon les lois de l'évolution telles que Spencer les a formulées, passant de l'homogène à l'hétérogène et de l'indéfini au défini. Tout jeune, Spencer se préoccupait, sous l'influence de son père, de chercher les causes des événements. Cela le préparait à accepter des conceptions comme celles de la causalité universelle, de l'uniformité des lois naturelles, à abandonner la croyance aux miracles ou à la création. Cela l'inclinait aussi vers la doctrine évolutionniste. A vingt ans il lut les principes de géologie de Lyell dont les arguments contre Lamarck le font adhérer partiellement aux idées de celui-ci. Deux ans plus tard, il croit fermement à des lois de la vie individuelle et de la vie sociale, et le montre dans un essai sur *la véritable sphère du gouvernement*. Il y insiste sur l'adaptation progressive de la constitution aux conditions, l'hypothèse du développement l'influence déjà. Huit ans plus tard, dans la *Statique sociale*, ces idées se sont développées, mais il conserve encore un théisme positif et des conceptions téléologiques. Il y emploie l'idée et l'expression d' « organisme social », il y entrevoit le passage de l'homogène à l'hétérogène et de l'incohérent au cohérent. En 1852 il adhère ouvertement à l'idée d'évolution. Peu après, il prend connaissance de cette idée de von Baer que le développement de tout

organisme est un passage de l'homogène à l'hétérogène. Cette formule précise sa pensée, en facilite et en accélère la marche et la généralisation. Il y trouve bientôt la loi de tout progrès. Ensuite il lui vient l'idée de tracer la genèse de l'esprit sous toutes ses formes, comme produites par les effets d'actions mentales, organisés et hérités. Ses idées se développent, et l'adaptation progressive devient « le croissant ajustement des relations subjectives intérieures aux relations objectives extérieures, une croissante correspondance des unes avec les autres ». Et Spencer retrouve ainsi dans un champ de phénomènes de plus en plus vaste l'hétérogénéité, la spécialité, l'intégration. il y reconnaît les lois du progrès en général. Puis il passe de l'empirique au rationnel en cherchant les causes générales de l'hétérogénéité croissante, et en les trouvant dans l'instabilité de l'homogène et la multiplication des effets. Le problème devient une question de forces et d'énergies molaires et moléculaires, « une question de l'incessante re-distribution de la matière, et du mouvement considéré sous ses aspects les plus généraux ». L'idée mal définie du progrès devient peu à peu l'idée définie d'évolution.

Ainsi Spencer s'approche peu à peu de sa doctrine définitive, et rassemble ses idées, les coordonne de plus en plus. Le système s'enrichit, et l'ensemble s'affirme. En janvier 1858 Spencer élabore le plan de ses travaux comprenant avec les premiers principes, les principes de la biologie, les principes de psychologie, les principes de sociologie et les principes de la « rectitude » personnelle et sociale, plus trois volumes d'essais. « Évidemment, dit Spencer en parlant de ce projet, les parties détaillées ne sont qu'une ébauche informe; et les autres parties, simplement indiquées, n'ont pas été l'objet d'assez de réflexion. Mais il est remarquable que le plan conçu de la sorte de prime abord ressemble autant à celui qui a été exécuté dans la suite [1]. » Toutefois, il restait encore des remaniements à faire subir à la doctrine. Elle s'organisa peu à peu et c'est en 1867 que l'équilibre définitif de la pensée a été obtenu.

III

Ce que valait l'intelligence de Spencer, ce n'est pas dans son autobiographie qu'il faut le chercher. Elle nous renseignerait mieux sans doute sur ses défauts et sur ses limites. Mais son œuvre suffit à nous l'apprendre. Tout le monde sait qu'elle fut à la fois puissante et minutieuse, et comme il le reconnaît lui-même, apte à la fois à la synthèse et à l'analyse, avec, je crois, une prédominance de l'esprit synthé-

1. Je résume ici l'évolution de la pensée de Spencer telle qu'il la présente lui-même dans le chapitre xx de l'*Autobiographie*; on trouvera plus loin (chapitre xxv) un autre historique de sa pensée qui précise le premier sur plusieurs points et ne s'accorde peut-être pas avec lui en tous ses détails.

tique. Il eut un admirable génie de constructeur, une logique forte, un sens assez rare de la généralisation et beaucoup de goût pour les détails. Il savait se passionner pour les grands problèmes du monde et s'intéresser à la forme d'une paire de pincettes, et il était également apte à traiter les deux sortes de questions. En même temps il avait une intelligence nette, précise et pénétrante, à un degré certainement plus qu'ordinaire, malgré les critiques qu'on peut lui adresser, et parfois avec justesse, à cet égard.

Ce qui frappe, en même temps, c'est la simplicité de cet esprit vaste et minutieux, riche en idées de détail, si varié dans ses applications. Cela paraît contradictoire au premier abord, et pourtant si l'on examine les choses de près, on voit que ce défaut, car c'est un défaut chez lui, est l'envers de ses qualités, qu'il en est dérivé ou qu'il les a rendues possibles.

Cela nous est révélé assez clairement par ses livres. Toujours on y retrouve le même mécanisme mental, fonctionnant de la même façon, selon les mêmes principes et avec les mêmes procédés. Assurément la logique même de son système l'y contraignait dans une certaine mesure. Mais il eût pu, d'abord, tout en gardant pourtant les mêmes principes généraux, en varier bien davantage l'application, et la transformer davantage selon les sujets qu'il avait à traiter. Et, d'autre part, son système lui-même est extrêmement simple, et il n'eût rien perdu, semble-t-il, à le compliquer un peu. On se méfie, on craint qu'il ne reste trop, malgré ses facultés et ses intentions, à la surface des choses, qu'il ne se fie trop complètement à quelques abstractions trop générales quand on le voit ramener si longuement tous les phénomènes de l'univers à la même formule brève et simple. Et, en effet, je crois qu'il a trop négligé la synthèse concrète pour la synthèse abstraite, beaucoup plus simple et qui convenait mieux, par là, à son tempérament intellectuel.

On distingue par ce qu'il nous dit lui-même et sans qu'il s'en soit parfaitement rendu compte, les avantages et les inconvénients de ce mode de procéder : «... Si, dit-il, ma connaissance des choses pourrait être appelée superficielle, en considérant le *nombre* des faits connus, en revanche elle était tout le contraire de superficielle, eu égard à la *qualité* des faits. Il y aurait peut-être un rapport entre ses traits. Un de mes amis, qui possède des connaissances étendues en botanique, me disait un jour que si j'avais su autant que les botanistes les détails de la structure végétale, je ne serais jamais arrivé aux généralisations concernant la morphologie des plantes que j'ai formulées. » Cela peut être vrai, et certes je ne voudrais point que Spencer n'eût jamais formulé aucune loi générale avant de connaître tous les détails qui s'y peuvent rapporter ! Il n'aurait écrit aucun de ces livres, et cela serait déplorable. Mais on échappe difficilement à cette idée que peut-être, au moins en certains cas, il a considéré surtout comme profondément significatifs les faits qui l'aidèrent à construire son système et

que des idées préconçues ont pu le guider, trop à leur gré, dans le choix des faits qu'il devait connaître. Son esprit n'a peut-être pas assez vagabondé. Qu'il n'ait « jamais passé un examen » et qu'il n'eût « jamais pu passer un de ceux que l'on passe habituellement », ce n'est certes pas moi qui lui en ferai un grief. Mais il ajoute : « J'aurais pu répondre assez bien sur Euclide, l'algèbre, la trigonométrie, et la mécanique, mais c'est tout. » Et en effet il devait se plaire aux sciences où les principes sont relativement simples et les vérités logiquement enchaînées au moins en apparence. Et peut-être a-t-il trop négligé les autres, ce qui fait que tout en étudiant le passage de l'homogène à l'hétérogène et de l'incohérent au cohérent il n'a peut-être pas examiné avec assez de sympathie les choses qui paraissent à la fois hétérogènes et incohérentes pour en sonder la vraie nature, pour en apercevoir la raison d'être, pour en tirer les conséquences qu'elles renferment et en recevoir les leçons qu'elles nous offrent.

Il méprisa l'histoire, tout en s'intéressant à la sociologie « qui est à ce qu'on nomme l'histoire ce qu'est une vaste bâtisse aux tas de pierres et de briques qui l'entourent ». Il méprisa la grammaire, la grammaire anglaise, disant : « Je n'en connaissais rien... ce que j'appris, contraint et forcé, de grammaire latine, grecque et française, est peu de chose. Dans aucune d'elles, je n'ai pu finir d'apprendre les conjugaisons ; quant à la syntaxe, on ne m'en apprit jamais rien. » Et il est fâcheux qu'il n'ait pas vu combien l'examen d'une langue peut nous aider à comprendre l'esprit qui l'a créée et qui s'en sert. Naturellement il a méprisé l'instruction classique. Et je suis loin de penser que tout ce qu'il dit à ce sujet soit erroné, mais on y retrouve toujours sa tendance à ne prendre en considération que les généralités abstraites et à négliger un peu la réalité concrète, l'homme et la société tels que les ont façonnés les circonstances spéciales uniques dans lesquelles ils ont vécu, qui les ont rendus tels qu'ils sont, et qui, en faisant leur passé et leur présent, ont aussi décidé plus ou moins de leur avenir.

Au reste il se reconnaît lui-même peu de penchant à l'observation des autres. « Je suis mauvais observateur de l'humanité concrète, trop porté à m'égarer dans l'abstraction. L'habitude que j'ai de méditer ne s'accorde pas avec celle d'observer les gens autour de moi. »

C'est à cette simplicité de l'esprit que je rapporterai encore différents traits qu'il nous raconte. Il était très absorbé par ses rêveries, par ses imaginations, étant encore enfant : « Cette tendance à la rêverie c'était, je crois, une cause partielle d'une particularité que mon père me reprochait souvent en ces mots : « Comme toujours, Herbert, tu ne « penses qu'à une chose à la fois ». Cette facilité à ne voir qu'un sujet, ou qu'un aspect d'un sujet et à oublier tous les autres, fut pour moi la cause de nombreux ennuis. » Il a pu aussi plus tard lui devoir quelques satisfactions de philosophe.

A rapprocher de ce mot le petit fait que voici : George Eliot, qui

fut une amie de Spencer, lui parlait un jour d'un de ses livres, la *Statique sociale*, et lui disait qu'après avoir tant réfléchi, elle était surprise de ne pas voir de rides sur son front. « Je pense, répondit Spencer, que c'est parce que je ne suis jamais embarrassé. » Et devant la surprise de G. Eliot, il lui expliqua que sa manière de penser « ne demandait pas cet effort de concentration qui est généralement accompagné par le froncement des sourcils.... Les conclusions auxquelles je suis arrivé, ajoute-t-il, ne me sont point venues comme des solutions à des questions posées, mais elles sont arrivées sans que je m'y attende, chacune d'elles comme le résultat d'un corps de pensées qui sont lentement sorties d'un germe..... petit à petit, d'une façon presque insensible, sans intention consciente et sans effort appréciable, une théorie cohérente et organisée se formait. Généralement la marche était celle d'un développement lent et sans contrainte, s'étendant souvent sur une période de plusieurs années, et je crois que c'était parce que je pensais de cette façon graduelle et presque spontanée, sans tension, que l'on constatait l'absence de ces rides que Miss Evans remarquait, absence à peu près aussi complète trente ans plus tard, malgré la quantité de méditations survenues pendant l'intervalle. »

Spencer paraît offrir un très bel exemple d'esprit équilibré : l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction, les faits et les idées, tout s'y combine harmonieusement. Il a l'ampleur et la finesse, la minutie et la force. Il ne connaît pas les angoisses du doute et de la recherche laborieuse. Il évite les inconvénients de l'effort mental voulu qui, dit-il, « cause la perversion de la pensée ». Et tout cela est très bien. Seulement cela explique précisément cette simplicité excessive dont je parlais et qui laisse bien imparfait, bien schématique et trop superficiel, trop abstrait, l'ajustement de l'esprit au monde divers, compliqué et incohérent qu'il habite et qui l'a formé.

Je trouve d'ailleurs dans l'esprit de Spencer bien d'autres traces intéressantes de cette simplicité, bien des traits qui en dérivent ou qui du moins s'y rattachent. L'état d'esprit dominant excluait entièrement chez lui ce qui lui était opposé. L'organisation mentale était forte, saine, exclusive, et par là un peu étroite parfois. Il parle de la « propension à me laisser tyranniser par une résolution prise : mon esprit est alors si plein du but à atteindre qu'il ne saurait accueillir une idée contraire à ce but ».

Et de même il ne sait pas accueillir les idées qu'il n'a pas pensées lui-même. Il est l'ennemi de l'enseignement dogmatique, ce qui l'éloigne du psittacisme et de ses conséquences, mais il ne peut même recevoir et faire vivre en lui les idées qui ne poussent pas naturellement sur son esprit comme le fruit sur son arbre. C'est à cette disposition qu'il dut, pense-t-il, son aversion pour l'étude des langues. Il n'est pas étonnant que la mémoire étant, à certains égards, le contraire de l'organisation, il ait eu dès son enfance une mémoire au-dessous de la moyenne, une difficulté à lire longtemps, un « système

digestif intellectuel » faible et ne pouvant supporter les repas copieux. Il eut toujours beaucoup de peine à être longtemps attentif. C'est que l'activité mentale par attention volontaire contraste beaucoup avec sa tendance au développement spontané des idées.

« Tout ce qui ressemble à la réceptivité passive, dit-il encore, est étranger à ma nature; et il en résulte que je ne suis pas sujet à être impressionné par la pensée des autres. » Et il a toujours lu difficilement un livre sérieux. Il était impatient, ce qui était naturel avec les traits que nous venons d'examiner, et il lui était impossible de continuer à lire un livre dont les idées fondamentales diffèrent des siennes. Aussi ne peut-il aller bien loin dans la lecture de Kant. « Tenant tacitement, dit-il, l'auteur pour logique et cohérent en ses idées, je considère sans penser autrement à la chose que si les principes fondamentaux sont erronés, le reste ne peut être bon et par conséquent je cesse de lire, assez content, je crois, d'avoir trouvé une excuse pour ne pas aller plus loin. » Au fond, son attitude devant les livres ne diffère pas essentiellement de celle qu'on a prêtée à Omar. Seulement, pour Spencer, le Coran c'est la pensée de Spencer.

Aussi fut-il toujours très indépendant, non conformiste. C'est là un trait qu'il juge, chez lui, acquis par l'hérédité. « Le trait moral le plus marqué de mon caractère, dit-il, et aussi celui qui donna lieu au plus de manifestations dans mon enfance et par la suite est le mépris de l'autorité. » On voit aisément comment s'enchaînent et s'associent les derniers traits de cette rare intelligence.

Naturellement le caractère de son esprit, bien qu'il paraisse avoir été remarquablement constant, ne resta pas immuable. Avec l'âge et l'expérience il se rendit mieux compte de la complexité des choses et de la nature concrète du monde et des sociétés, de la difficulté d'y réaliser des conceptions abstraites, si bien déduites et si bien enchaînées qu'elles fussent (et même parce qu'elles le sont). Il perdit de son intransigeance. « On trouve en avançant dans la vie que des choses qui jadis vous paraissaient simples et faciles à modifier sont au contraire complexes et qu'elles ont des racines profondes. Dans ce qui semblait mauvais de tous points, on découvre caché sous la surface des éléments de bien; et on s'aperçoit que ce qu'on tenait autrefois pour nuisible ou superflu est bienfaisant en quelque manière, si ce n'est essentiel. » « Maintenant comme au début de ma vie, écrit-il dans sa vieillesse, non seulement je déteste l'aristocratie, mais j'éprouve toujours le même éloignement pour cette forme de gouvernement personnel que l'on appelle le gouvernement monarchique... Si j'envisage la monarchie d'un œil plus favorable, ce n'est pas pour avoir changé de sentiment, mais simplement parce que je comprends mieux qu'elle s'adapte au type actuel de l'homme... Je crois maintenant que les changements dans le gouvernement ne sont utiles que dans la mesure où ils expriment une transformation dans la nature des citoyens. Une modification moins marquée, mais assez marquée cepen-

dant, s'est produite dans mes idées relativement aux institutions religieuses... Lorsque les croyances populaires perdaient peu à peu pour moi leur crédit, la seule question qui me semblait se poser était celle de la vérité ou de la fausseté des doctrines particulières que l'on m'avait enseignées. Mais je me suis aperçu graduellement, surtout ces dernières années, que toute la question n'est pas là... J'en suis venu à considérer de plus en plus calmement des formes de croyance religieuse qui m'inspiraient dans ma jeunesse une aversion profonde. Estimant qu'elles sont en somme naturellement adaptées aux peuples et aux temps qui les voient se produire, il me semble maintenant qu'il est bien certain qu'elles vivent individuellement et fonctionnent tant que les conditions où se trouvent les hommes le permettent. » Et s'il a cependant continué à exposer des vues opposées aux religions dominantes, c'est que « chacun doit dire ce qu'il croit sincèrement être vrai, et ajoutant son unité d'influence à toutes les autres unités, laisser les résultats se produire d'eux-mêmes ».

Ainsi peut-on se représenter, dans ses principaux rouages, le mécanisme mental auquel nous devons l'œuvre de Spencer. Ajoutons, ce qui paraît d'ailleurs assez vraisemblable, que l'activité de son fonctionnement paraît avoir été considérable. Son ami, G. H. Lewes, parle de ce qu'il lui dut, dans une période pénible de sa vie, pour avoir surtout par ses conversations pendant de longues promenades réveillé son énergie, et son amour un peu endormi pour la science. « Sa forte tendance à théoriser était contagieuse, et c'était seulement l'excitation d'une théorie, qui pouvait alors m'engager au travail[1]. » Naturellement cette activité s'exerçait selon la nature de l'esprit de Spencer. Les déclarations sont intéressantes. « Généralement, dit-il, sinon toujours, un sujet ne m'a semblé intéressant que du moment où j'avais trouvé en moi-même une conception originale s'y rapportant. Tant que je n'y voyais qu'une série de conclusions fixées par d'autres et que j'avais à accepter simplement, je n'éprouvais généralement qu'une indifférence comparative. Mais lorsqu'une fois avait jailli en moi une idée nouvelle, ou que je supposais être nouvelle, ayant rapport au sujet, une avidité à trouver des faits pour servir de matériaux à une idée cohérente naissait en moi. » Aussi comprend-on qu'il puisse, malgré l'étendue de son œuvre, parler de sa paresse. Il dit en parlant du temps de sa jeunesse : « J'étais à ce moment, comme avant, et encore maintenant, très paresseux, à moins d'être stimulé par une raison très puissante, généralement le désir de faire quelque chose de grand. » Si l'on se rappelle que d'ailleurs il ne pouvait longtemps soutenir son attention et que sa santé ne fut pas très bonne, on aura une nouvelle preuve que les auteurs dont l'œuvre a été la plus considérable et même particulièrement importante ne sont pas toujours

1. Journal de G. H. Lewes, cité par J. W. Cross : *George Eliot's life*, Tauchnitz, édit., t. II, p. 202.

ceux qui ont le plus travaillé, au sens courant du mot. Un autre illustre Anglais, Charles Darwin, en avait donné déjà un exemple. Il est vrai qu'il faudrait tenir compte du travail inconscient de l'esprit, de l'organisation sourde des idées, favorisées assez vraisemblablement par l'inaction apparente et qui ne se traduit pas toujours par des réflexions, ou même des rêveries dont l'objet apparaisse à la conscience.

IV

Spencer s'est, à plusieurs reprises et en diverses façons, intéressé à l'art. Il a dessiné, il a aimé la musique, il s'est occupé de littérature, il a fait des théories sur le style, sur l'origine et la fonction de la musique et sur l'art en général. Je ne reviens pas sur ses théories qui sont suffisamment connues, et je me borne à indiquer ce que nous apprend son autobiographie. On s'attend naturellement, semble-t-il, à ce qu'une intelligence aussi abstraite que la sienne fût peu sensible aux beautés de l'art et l'on n'est, à mon avis, qu'à moitié détrompé.

Il était sensible cependant, et il nous dit lui-même ce qu'il a le plus admiré. J'imagine qu'ici aussi il n'était pas fâché de se séparer de Kant, « le ciel étoilé et la loi morale » n'ont point spécialement, il en fait la remarque, excité son admiration. « Ce sentiment, dit-il, a été produit en moi spécialement par trois choses : la mer, une grande montagne, et de la belle musique dans une cathédrale. La première a, par l'accoutumance, je pense, perdu beaucoup de son effet primitif, mais les deux autres, non. »

Il étudia le dessin, et se servait volontiers de son crayon pour faire des portraits de parents et d'amis. Il les apprécie lui-même en disant qu' « artistiquement ils ne valaient rien, mais la ressemblance y était ». Et véritablement, c'est ce qu'on attendait de son genre de mérite. « Une perception assez exacte, dit-il, jointe à une habileté manuelle assez grande, me permettait de rendre avec assez de vérité chaque ligne et chaque ombre particulière, mais je ne pouvais pas saisir, dans cette impression complexe, l'importance proportionnelle de ces éléments. »

Il est assez intéressant de voir ses appréciations sur les artistes et les œuvres. On le sent intelligent. Il a des principes et il les applique, il fait des remarques justes et minutieuses. Il a raison de lutter contre un snobisme d'admiration, insupportable à un esprit aussi indépendant que le sien. Et malgré tout on n'est pas absolument satisfait et l'on pense qu'une œuvre qui ne prêterait à aucune de ses critiques et qui le satisferait peut-être, pourrait bien être horrible. Il paraît examiner en savant et en philosophe plus qu'en artiste, et l'on en prend une certaine méfiance.

Il a aimé la poésie et même se mit à préparer un poème. Cela

devait s'intituler « l'Ange de la Vérité », beau titre pour un poète philosophe. Mais ce projet fut bientôt abandonné. Un autre échoua encore. « La maladie versificatrice à laquelle semblent n'échapper que peu de ceux qui ont de la vivacité intellectuelle ne me dura pas longtemps. » Après son poème, il voulut faire un drame, « le Rebelle », qui devait être « le tableau des insuccès et des déboires d'un héros à l'âme haute, grâce à la faiblesse et à la bassesse de son entourage ». Il avait pensé aux péripéties de l'action, aux caractères des personnages, mais le projet ne se soutint pas. « Parmi de vieux papiers, dit Spencer, j'ai retrouvé des vers qui, je suppose, ont été écrits vers cette époque. Ils ne sont pas mauvais, quant à la forme, mais on n'y trouve rien de plus qu'un jeu de l'imagination. Ce sont des vers de manufacture; ils n'ont pas pour origine ce sentiment qui trouve de force une expression dans la poésie. J'avais assez de sens pour voir que mes facultés n'étaient pas de celles qui produisent de la vraie poésie. Je n'ai par nature, ni l'intensité d'émotion, ni la fertilité d'expressions requises. » Et c'est ici l'occasion de citer un mot amusante lancé par Huxley un jour qu'on discutait sur la tragédie : « Oh! vous savez l'idée que Spencer se fait de la tragédie : c'est l'assassinat d'une déduction par un fait. »

Comme critique, Spencer avoue qu'ayant pris — pour étudier les superstitions des Grecs — une traduction de l'Iliade, il eût mieux aimé, après le sixième livre, « donner une forte somme d'argent que de continuer jusqu'à la fin ». La poésie de Dante lui fait l'effet d' « une robe somptueuse mal faite ». Il aime la variété en poésie, comme partout, il veut aussi l'intensité; et le genre de poésie le plus élevé est « celui où la forme varie continuellement avec la matière, s'élevant et retombant dans son caractère poétique selon que l'onde émotive devient plus forte et plus faible, devenant ici la prose qui n'a qu'un soupçon de rhytme, et caractérisée par des mots et des images qui n'ont qu'une force modérée, puis s'élevant ailleurs à travers diverses phases jusqu'à la forme lyrique, avec ses mesures définies et ses métaphores hardies. » Du reste il lui faut peu de poésie. Il est d'avis que « nul ne devrait écrire de vers qui peut s'en empêcher », et que « même les meilleurs poètes produisent beaucoup trop. S'ils voulaient seulement écrire trois fois moins, tout le monde y gagnerait ».

Spencer aima beaucoup la musique et l'opéra. Il blâma la virtuosité pure. Il ne fait que peu de cas des opéras où la passion personnelle occupe la principale place. *Don Juan* ne lui plaisait pas entièrement, mais il fut séduit par Meyerbeer : « Je puis dire en somme, écrivait-il, que je n'ai jamais été absolument satisfait d'un opéra jusqu'au moment où j'ai entendu *les Huguenots*. » Il en est resté là. Plus tard il connut l'œuvre de Wagner, — assez mal, semble-t-il, et par des concerts, — mais il ne paraît guère l'avoir comprise. Il s'accorda avec Georges Eliot, bonne musicienne, dit-il, et à qui la musique de Wagner plaisait, pour reconnaître qu'il manque à cette musique le caractère

dramatique, « et qu'elle ne donne pas la forme musicale aux sentiments exprimés par les mots ». Et lui, qui trouvait Meyerbeer « extrêmement original », il juge que les phrases musicales de Wagner « sont généralement de celles qu'on peut prévoir. Elles ne ressemblent pas à celles qui sont vraiment inspirées, musicalement parlant, et qui découvrent soudain de belles combinaisons auxquelles on n'aurait jamais pensé : mais elles se montrent conformes aux types connus ».

Spencer avait une autre qualité de l'artiste, il avait l'imagination active. Dès son enfance, il se complaisait en des rêveries prolongées. C'est là une forme rudimentaire de l'art. Il bâtissait des châteaux en Espagne, s'attardait sur des projets plus ou moins réalisables, et ses rêves étaient assez vifs pour lui faire perdre la conscience de la réalité. Il lui arrivait de parler haut en marchant et il faisait retourner les passants. On l'envoie un jour faire une commission, il traverse la ville entière absorbé par un rêve, puis, arrivé à la campagne, pense soudain au but de sa sortie, se retourne, et retraverse la ville jusqu'à sa maison sans avoir jamais plus pensé à ce qu'il devait faire. Il garda pendant toute sa vie quelque chose de cette disposition.

Mais ses goûts esthétiques étaient contrariés par une tendance extrême à la critique que nous retrouverons encore, qui le rendait impitoyable pour les moindres défauts des œuvres — encore qu'il se montrât quelquefois bien indulgent — et qui le poussait avec excès vers l'analyse. « Mon esprit préoccupé par le fait que j'ai à m'appesantir sur les défauts d'une œuvre en apprécie moins les beautés ». De plus, « en poussant trop loin l'analyse des effets, on diminue le plaisir qu'ils procurent. L'activité du sentiment diminue à mesure qu'augmente celle de l'intelligence. » Il ne paraît pas avoir éprouvé l'effet inverse de l'analyse, et senti ce que l'examen minutieux d'une œuvre pouvait ajouter au plaisir esthétique.

Tel fut, à peu près, Spencer dans ses rapports avec l'art, autant que j'en puis juger par son autobiographie. Il m'a paru bon d'insister un peu sur ce côté assez médiocre d'un grand esprit, parce qu'il fut assez développé, sans acquérir, il me semble, de bien grandes qualités, et que, d'autre part, on y sent aussi l'influence des parties supérieures de l'intelligence qui subviennent quelque peu, sans la masquer, à la qualité ordinaire du sens esthétique, et qui donnent à celui-ci une allure assez personnelle et suffisamment intéressante.

V

Au reste, il ne faudrait pas se représenter Spencer comme un intellectuel pur et comme un homme qui ne vivait que pour son œuvre, et ainsi que nous aimons à nous figurer Spinoza. Il était peut-être plus ainsi fait qu'il n'aimait à le croire et à le dire lui-même, mais il ne l'était pas absolument. Il avait l'esprit trop équilibré pour aimer l'ascétisme et pour vouloir tout subordonner à des préoccupations intellectuelles,

ou à n'importe quelle activité spécialisée. « La vie, dit-il, n'est pas faite pour le travail, mais le travail est fait pour la vie.

« Le progrès de l'humanité est, à ce point de vue, une libération de plus en plus considérable du labeur qui laisse de plus en plus de temps pour le délassement, pour la culture, pour les plaisirs esthétiques, pour les voyages et les jeux. » Aussi Spencer ne se privait-il point de divertissements. Il voyagea beaucoup, il chassa « sans enthousiasme » et canota, surtout il joua au billard. A une certaine époque de sa vie, il y jouait chaque après-midi, et cette distraction lui prenait beaucoup de temps. Elle avait l'avantage de l'empêcher de penser ou de lire et, par là, de se fatiguer. » Mais, ajoute Spencer, qu'on ne croie pas que ce soit à titre d'excuse que je mentionne les avantages que j'en retirais. Il me suffit d'aimer le billard et je regarde comme un motif suffisant d'y jouer le plaisir que j'y prends. »

Spencer ne fut donc pas un simple système du monde, il fut un homme. Que fut au juste cet homme, c'est ce qui ne ressort pas très nettement peut-être de sa biographie. Il en faut conclure sans doute que c'est encore le philosophe qui domine en lui et qui le rend surtout intéressant. C'est l'intellectualité qui donne son unité à la vie de Spencer, qui la dirige et l'inspire. Comme d'ailleurs Spencer n'était nullement un ascète et comme l'état de sa santé exigeait qu'il prît beaucoup de repos, il a pu développer ou satisfaire divers goûts, sans que l'on en remarque, parmi eux, aucun de bien prédominant.

Il apparaît comme un caractère équilibré, naturel et simple, droit et honnête, juste plutôt que très activement bienveillant. Son penchant sur l'abstraction et la généralisation reparaît ici nettement. Le sentiment de la justice, le plus abstrait de tous, « l'emporte à tel point chez moi, dit-il, sur les autres sentiments moraux que, lorsque je crois qu'on ne le respecte pas, il en résulte que la bonne opinion que j'avais jusque-là eu raison de me former de celui qui l'offense en est oblitérée. Chez la plupart des hommes, les considérations personnelles l'emportent sur les impersonnelles. Chez moi, c'est le contraire qui se produit. » Ainsi la « bienfaisance négative paraît plus développée en lui que la « bienfaisance positive ». « Dans mon enfance, dit-il, je n'avais aucune tendance à cette cruauté que les petits garçons montrent souvent, et plus tard, j'ai toujours répugné à infliger une souffrance, ou au spectacle de la souffrance; sauf, il est vrai, dans le feu de la discussion où je n'accorde d'ordinaire que peu d'attention aux sentiments de mes contradicteurs. » Mais quand il ne s'agissait plus de s'abstenir, mais d'agir, les choses changeaient. Spencer rapporte ce défaut d'activité à ce que chez lui, à cause de certains caractères physiques, la circulation cérébrale a été, pendant toute sa vie, « moins vigoureuse qu'elle aurait dû l'être ». Quoi qu'il en soit, le désir qu'il aurait eu d'agir pour être agréable ou utile aux autres « a d'ordinaire, dit-il, été neutralisé par la répugnance que j'avais à me donner la peine nécessaire ». Cependant, son sentiment de la justice, lorsqu'il est

offensé, est assez fort pour vaincre cette répugnance. « J'ai à un haut degré le sentiment de la justice égoïste, et une excitation sympathique de ce sentiment produit en moi un sentiment très fort de la justice altruiste... Une abondante énergie m'est fournie, dans ce cas, par la colère que suscite en moi la vue des gens qu'on attaque. »

Il avait une très grande indépendance et le plus grand mépris pour l'autorité et la convention ; de plus, il était très nerveux. Tout cela joint à son amour de la justice devait tendre à le rendre peu souple et, en certains cas, peu aimable. De fait, il aimait beaucoup à critiquer. Sa tendance naturelle était de voir, en tout et en tous, ce qu'il y avait à reprendre. Avec cela il était impatient et supportait difficilement la douleur physique ou la douleur morale. « Personne ne niera, dit-il, que je suis très porté à la critique. La tendance à prendre les gens en faute est chez moi dominante, péniblement dominante. J'ai eu toute ma vie l'incurable habitude de signaler les erreurs de pensée et de parole où tombent ceux qui m'entourent, et cette habitude, je me la suis souvent reprochée, mais tout à fait inutilement. » Il était brusque parfois, et naturellement ces dispositions lui ont fait commettre des maladresses, et ont déterminé ce qu'il appelle son « manque de tact ». Quand il faisait le métier d'ingénieur, il lui arriva de signaler assez imprudemment les erreurs de ses supérieurs. Plus tard, il était membre du comité d'un club, l'*Atheneum*. « J'avais fait, raconte-t-il, en séance du comité, avec ma brusquerie habituelle, je ne sais plus quelle proposition : ceux dont je n'avais pas assez respecté les préjugés votèrent contre moi et ma proposition fut rejetée. Une semaine plus tard, sir Frédéric Elliot, un homme à qui la vie officielle avait enseigné la prudence dans ses expressions et qui, à en juger par ses manières, était un diplomate de nature, fit en substance la même proposition et eut sans difficulté gain de cause, grâce au soin qu'il prit de ne marcher sur le pied de personne. Cette leçon néanmoins ne me changea pas ou ne me changea guère... »

Spencer avait-il raison, à cause de cette disposition d'esprit, de dire que s'il ne s'était pas marié, cela était probablement fort heureux et pour lui et pour sa femme ? Quoi qu'il en soit, il désira ou regretta longtemps le mariage. Il y avait en lui un fond d'affection qu'il ne put employer, il regardait le célibat comme un état contre nature et nuisible. « Depuis mon enfance, écrivait-il, et malheureusement je n'ai eu ni frère ni sœur, je n'ai cessé de souhaiter de trouver un prétexte à l'épanouissement de mes affections. Je me suis considéré comme n'étant qu'une moitié de vivant, et j'ai souvent dit que j'espère commencer à vivre quelque jour. Mais ma vie vagabonde et sans établissement stable, mes manières peu attrayantes pour ceux qui ne m'intéressent pas, ma manie de discuter et de blesser mes adversaires en les traitant sans égards, ont été autant de difficultés sur ma route. » Un jour, il faillit épouser une jeune fille qui avait admiré la *Statique sociale*. Une entrevue fut arrangée. Spencer jugea son admiratrice trop

purement intellectuelle et lui trouva autant de combativité et d'estime de soi qu'il en avait lui-même. La jeune fille fut désenchantée de son côté et l'entrevue n'eut pas de suite. Spencer avait d'ailleurs des idées fort élevées et fort délicates sur le mariage. Il voulait que dans le mariage chacun des époux continuât de représenter l'idéal de l'autre, et par conséquent eût le soin de rester toujours aux yeux de celui-ci digne de ce rôle. « Je pense, écrivait-il à un ami, qu'au lieu qu'il y ait, comme c'est communément le cas dans beaucoup de mariages, une plus grande familiarité et un moindre souci des apparences entre mari et femme, il devrait y avoir au contraire plus de délicatesse entre eux qu'entre toutes autres personnes. » Il est partisan de l'égalité des droits; « aucune des parties ne devrait revendiquer un pouvoir plus grand que celui de l'autre, car, dit-il, avec une logique un peu simple, « comment un homme peut-il continuer à considérer comme l'incarnation de son idéal un être qu'il a rendu inférieur à lui en lui refusant l'égalité des privilèges »? Enfin il faut autant que possible que les époux oublient l'existence d'un lien légal et ne s'inspirent que de leur affection. Et tout cela est très beau, et il est regrettable que ces idées soient celles d'un homme qui ne s'est jamais marié.

Avec des apparences qui devaient être souvent un peu rudes et parfois désagréables, Spencer apparaît ainsi comme ayant un côté affectueux et bon qu'il ne faut ni exagérer, ni méconnaître. Il avait, je crois, plus d'élévation que de charme et d'agrément. Cependant, il aimait les relations d'amitié, et il paraît avoir été très apprécié par ses amis. George Eliot, qui à un moment de sa vie le voyait tous les jours, parle dans une lettre de leur délicieuse camaraderie.

Les traits de son caractère, Spencer a assez longuement essayé de les expliquer en partie par l'hérédité. Je ne m'arrêterai pas longtemps sur cette tentative. Elle est intéressante, mais trop peu probante sur beaucoup de points. Il tire des conséquences bien nombreuses du fait que son père et son grand-père ont enseigné pendant toute leur vie. C'est de là que viendrait son « étonnante faculté d'exposition », et aussi son penchant à la critique; et s'il a les mains « extraordinairement petites, plus petites que celles d'une femme qui serait moins grande » que lui, c'est que son père et son grand-père ayant consacré leur vie à l'enseignement n'ont fait que manier la plume ou le pinceau, sans s'adonner à aucun sport au travail manuel. Tout cela est possible, mais ne semble nullement prouvé.

En somme, Spencer ne perdra pas, je crois, à la publication de son autobiographie. L'homme, en lui, accompagne et soutient dignement le philosophe. Il reste un grand esprit, malgré ses défauts, à la fois simple et riche, vrai et varié, et un caractère élevé, sans fausse grandeur d'attitude, soutenu et sincère.

Fr. Paulhan.

LE RÔLE DE L'ANALOGIE

DANS LES

REPRÉSENTATIONS DU MONDE EXTÉRIEUR

CHEZ LES ENFANTS

C'est une chose bien connue de quiconque a observé les enfants que la facilité avec laquelle ils aperçoivent entre les personnes ou entre les choses des ressemblances difficiles à voir ou même invisibles pour les adultes. Dès leur plus jeune âge, ils appellent *papa* tous les hommes [1], *minet* tous les chats, et tous les chiens du nom de leur chien, et les statues des poupées, et les églises des maisons. Ils n'y a pas là seulement insuffisance de vocabulaire [2], car les gestes des enfants confirment leurs paroles, quand ils se jettent volontiers au cou du monsieur qui entre chez eux, ou tentent de caresser le chien rencontré dans la rue, même s'il a l'air féroce. D'autres mimiques encore ne peuvent laisser subsister aucun doute, par exemple leur habitude de porter à la bouche tout ce qui leur tombe sous la main : car la première chose qu'ils aient connue, le sein de la mère ou le biberon, les ayant nourris, il pensent trouver le même plaisir à toute chose dont il pourront s'emparer.

Il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler beaucoup de ces faits; les livres connus de Preyer, de Bernard Perez, de Compayré, de Stuart-Mill en contiennent un grand nombre. Le fils de Preyer désignait par le nom d'*Atta* des personnes et des objets fort divers. « Un enfant, dit M. Queyrat [3], appelait le pétillement du feu un *aboiement*, un autre l'aboiement d'un chien une *toux* : un autre encore donnait le nom de *bain*, à l'action de tremper du pain dans du jus ». Les fils de M. Combes appelaient le ciel le *plafond*, le hibou un *miaou*, sans doute parce qu'il ressemble vaguement à un chat, un baromètre à cadran une *pendule*, les dents d'un rateau, des *bras*, des *aiguilles*, des

1. Et non *maman* toutes les dames, sans doute parce qu'ils connaissent mieux leur mère.

2. « Un accroissement d'idées plus prompt que l'acquisition du lexique correspondant, dit M. J. Darmesteter, voilà le principe auquel il faut demander la clef de la plupart des faits dans la psychologie du langage enfantin ». *La vie des mots*, p. 6; cité par L. Combes, *loc. cit.*)

3. Fr. Queyrat, *La logique chez l'enfant et sa culture*, p. 28 (F. Alcan).

yeux, la barbe de leur père des *épingles*, l'éclair, *l'œil* du *tonnerre* [1]; ils inventent des mots formés par analogie : *se décacher*, *désinspecter*, *realler*, *lisatoire*, *méritation*, *raisonnier*. L'insuffisance du vocabulaire ici encore peut être considérée comme la cause de ces analogies; elle y joue vraiment un rôle.

Cependant elle n'est pas en cause quand les enfants indiquent des ressemblances entre des objets dont ils connaissent les noms. C'est le cas, par exemple, dans les faits cités plus haut de la comparaison entre le plafond et le ciel. C'est le cas aussi d'enfants qui, examinant une mince tranche d'épiderme de forme allongée posée sur la platine du microscope, la comparent à un vieux couteau, à une feuille, à un poisson; une goutte de sang à une carte de géographie en relief; un cheveu à un gros morceau de bois, à une barre de cuivre, à une barre noire à côté d'une rouge. Une petite fille prend un sanglier pour un petit éléphant et croit voir pleurer le puma du Jardin des Plantes.

Devant la fréquence de ces analogies, les psychologues ont pensé qu'elles représentaient non seulement une habitude naturelle aux enfants, mais encore un procédé nécessaire de connaissance de l'esprit enfantin. « La comparaison des choses, dit James Sully [2], est l'essence même de la compréhension, c'est-à-dire de l'intelligence du monde réel pris dans son ensemble et non pas seulement dans ses manifestations concrètes et isolées. L'enfant, dans son désir d'assimiler à une chose connue celle qui lui paraît étrange et nouvelle, est à l'affût du moindre point de ressemblance. » Cette recherche ou, plutôt, cette découverte des analogies, apparaît donc comme un moyen pour l'enfant de comprendre les choses, de les agréger à sa conscience, d'assimiler l'inconnu au connu. « Nous avons, en ces divers cas, dit encore M. Queyrat [3], pris sur le vif le raisonnement de l'enfant. Ce qui caractérise son intelligence essentiellement logique, c'est un besoin de coordination, un goût très vif pour rapprocher les choses les unes des autres et les simplifier. Son petit cerveau, pressé par tant d'idées qu'il ne peut comprendre, essaie de mettre un peu d'ordre dans l'amas des connaissances décousues fournies par sa propre expérience et par l'enseignement, de condenser ces notions hétérogènes en un tout intelligible et complet. Pour cela, il s'efforce de trouver un rapport quelconque entre les choses étranges et nouvelles pour lui qu'il observe, ou dont il entend parler chaque jour et le monde qui lui est familier; il cherche à relier ses connaissances réellement acquises aux anciennes, à jeter une lumière sur ce qui est inconnu et obscur en le rapprochant de ce qu'il sait déjà, opération pour laquelle il se contente de la plus vague ressemblance entre les objets. »

1. L. Combes, Quelques observations sur le langage des enfants, *Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant*, 5e année, n° 21 (F. Alcan).
2. J. Sully, *Études sur l'enfance*, p. 102 (F. Alcan).
3. Fr. Queyrat, *loc. cit.*, p. 48.

Mais on le voit, ces faits et ces théories ne font que confirmer les hypothèses communes des psychologues sur la nature et la formation de la conscience individuelle chez l'adulte. Il n'y a là aucune différence spécifique, mais seulement une différence de degrés, entre la perception de l'enfant et celle de l'homme fait. Avec un vocabulaire plus étendu, une difficulté plus grande à se satisfaire des analogies vaguement aperçues entre les choses, l'adulte aussi « cherche à relier ses connaissances réellement acquises aux anciennes, » tâche, par nécessité, à créer un lien entre les éléments disparates donnés dans la représentation, à homogénéiser les perceptions hétérogènes. Un tel effort, ou plutôt un tel besoin, est visible dans l'habitude si répandue de cataloguer les choses, les personnes, les théories politiques comme les systèmes philosophiques, de ranger les idées dans des cadres tout faits, habitude trop tenace et trop universelle pour ne pas répondre à une nécessité spirituelle. Cette nécessité se manifeste aussi dans les classifications sans lesquelles toute science serait inintelligible dans les rapports que les savants découvrent entre les lois, entre les idées, entre les propriétés des corps, dans les concordances que les poètes aperçoivent entre les phénomènes naturels. Le caractère essentiel de la conscience chez l'homme, selon Kant, est d'être une *synthèse*, une force intérieure qui unit et assimile les représentations diverses. « L'activité de la conscience, dit Höffding [1], se manifeste avant toutes choses, dans l'énergie avec laquelle les éléments qu'elle contient, primitivement plus ou moins sporadiques et sans lien, sont fondus ensemble... Dans la conscience on peut à chaque instant découvrir deux faces : l'une *passive* correspond à la multiplicité du contenu, l'autre *active* correspond à l'unité qui saisit ces divers éléments. Toujours on trouve un contenu donné, mais toujours aussi, tant que la conscience subsiste, ce contenu est ordonné et élaboré d'une certaine façon. » « Il n'y a pas de perception sensible, dit-il encore, absolument passive. Tout ce qui est reçu dans la conscience, est aussitôt élaboré conformément à ses lois [2] ».

Si donc l'on ne découvre pas autre chose dans la perception enfantine qu'un besoin, ou plutôt une nécessité qui cherche à se satisfaire par tous les moyens, de trouver des rapports de ressemblance (parce que ce sont les plus simples) entre les représentations qui forment le contenu de la conscience et les représentations nouvelles, il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'étudier cette perception autrement que comme un cas particulier de la perception extérieure chez l'adulte avec laquelle elle ne présenterait que des différences de degré.

1. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. fr., p. 62 (F. Alcan).
2. *Id.*, p. 167. Cf. aussi p. 100, p. 127.

I

Une telle conclusion a pourtant lieu de nous surprendre, car elle contredit les données du sens commun. La perception enfantine apparaît toujours comme extrêmement différente de la perception de l'adulte; on sait combien l'enfant et l'adulte s'entendent mal sur la nature et l'usage des choses, et combien les enfants aiment peu confier aux grandes personnes leurs croyances ou leur demander des explications sur ce qu'ils ignorent.

De ce désaccord, il doit y avoir des raisons plus profondes que ne nous en donne la théorie que je viens d'exposer et suivant laquelle les enfants apercevraient entre les choses des ressemblances, afin de les pouvoir mieux connaître, découvriraient à une représentation nouvelle une analogie avec une représentation ancienne parce que, autrement, ils ne pourraient l'assimiler. Il est donc probable qu'il faut chercher à ces faits une autre explication et abandonner la première.

Toutefois, avant d'en montrer les points faibles, peut-être convient-il de l'exposer avec plus de détails, et d'analyser de plus près en quoi consistent ces analogies perçues par les enfants et quel en est le mécanisme.

Un fait caractéristique, qu'il faut signaler d'abord, c'est que cette recherche, ou plutôt cette perception des analogies, ne joue plus aucun rôle lorsque l'enfant se représente des choses qui lui sont connues ou familières. Les recherches de M. Binet [1] et de Mme Fuster [2] sont significatives à cet égard. La statistique dressée par Mme Fuster ne donne qu'une quantité très minime, négligeable, de ressemblances indiquées par les enfants. Son expérience a été faite ainsi : on demandait aux enfants en leur montrant certains objets connus d'eux : « Qu'est-ce que c'est que cela? ». Dans le pourcentage du résultat, on trouve seulement de 0,5 p. 100 à 3,1 p. 100 de définitions par analogies. Ce chiffre est assurément curieux, puisque cette perception analogique nous avait paru être une habitude constante et nécessaire chez l'enfant. Il semble donc qu'il serait légitime de conclure que la perception des ressemblances entre les choses est pour les enfants un moyen de comprendre, d'assimiler tout ce qui leur est inconnu, tout ce qu'ils apprennent à connaître, et qu'elle tend à disparaître à mesure que les choses sont mieux connues, à mesure qu'elle devient inutile. Nous aurions donc là une raison de plus d'admettre la théorie que nous pourrions appeler de *l'analogie médiate*, rendant homogènes les représentations hétérogènes.

Cette méthode de connaissance reparaît en effet toutes les fois que

1. A. Binet, Perceptions de choses, *Revue philosophique*, décembre 1890.

2. Mme Fuster, Perceptions d'enfants, *Bulletin de la société libre pour l'étude psychologique de l'enfant*, février et mars 1906.

l'enfant se trouve en présence de choses inconnues et qu'il cherche à les connaître ou à les comprendre. Nous avons cité plus haut quelques faits tous observés chez des enfants de neuf à onze ans. En voici d'autres aussi caractéristiques. Dans une classe, après une leçon faite à des enfants de sept à huit ans sur les poumons et l'estomac, à la question : « Qu'est-ce que les poumons? Qu'est-ce que l'estomac? » On obtient les réponses suivantes : « 1° C'est un petit rond. — C'est un grand rond plein. — C'est comme des noyaux. — C'est fait en peau. — C'est un grand rond où il y a plein de petits trous. — C'est des petits tuyaux. — 2° C'est une fente. — C'est comme un petit rond. — C'est un creux en os. — C'est comme une boîte. — C'est comme un sac. — C'est une pochette ». Gabriel P., âgé de quatre ans, voyant pour la première fois les touches noires du clavier d'un piano, trouve qu'elles ressemblent aux traverses de bois où sont fixés les rails de chemin de fer. Des petites filles, d'une dizaine d'années en moyenne, voyant pour la première fois d'assez près un ballon dirigeable, le prennent pour un gros poisson. Marcel G..., âgé de deux ans et demi, regarde une étoile de mer que je lui montre; il n'en a jamais vu. Il s'écrie : « C'est un moulin », et, « c'est une cocotte », puis, l'examinant de plus près, et, apercevant à la fin que ce n'est ni un moulin, ni une cocotte, il la rejette avec dépit. Ce dernier fait est particulièrement remarquable, nous y reviendrons. — D'autre part, toutes les fois que l'on montre à des enfants des objets connus, et qu'on leur demande de les définir, cette recherche des ressemblances disparaît presque entièrement.

Il y a là assurément une attitude originale de l'enfant à l'égard des choses, un procédé spécial pour les connaître. Il faut remarquer d'abord que ces analogies ne sont pas cherchées par les enfants: elles sont indiquées spontanément sans effort ni *temps* appréciable. Les enfants les signalent aussitôt qu'ils voient l'objet; il les perçoivent en même temps qu'ils perçoivent l'objet, avec lui. Il semble que la chose et l'analogie qu'elle présente avec une autre chose déjà connue, se confondent en une seule perception. Il n'en va pas ainsi dans la perception de l'adulte : ces analogies, souvent il ne les aperçoit pas, à tout le moins ne se présentent-elles pas d'abord à son esprit. Ce qu'il compare aux idées qui forment le contenu de sa conscience, ce sont, non pas de véritables représentations, mais des *notions*, c'est-à-dire des représentations dont, par l'analyse, le contenu est clairement et distinctement connu, qui se décomposent en éléments constitutifs [1]. Ce qu'il compare, ce sont donc des éléments, des composants psychiques. Ainsi le chimiste analyse un corps nouvellement découvert, il le décompose en ses éléments, il en dénombre les propriétés,

1. Cf. Höffding, *op. cit.*, p. 233 : « Une notion est une représentation dont le contenu est connu si clairement et si nettement de la conscience, qu'il ne varie pas avec les différents ensembles où il se trouve ».

et ce sont ces éléments et ces propriétés qu'il compare, pour les comprendre et les classer, à d'autres propriétés et à d'autres éléments déjà connus. Qu'une plante ressemble à une pierre, un animal à une plante, un poisson à un serpent, un reptile à un oiseau, il n'importe; c'est l'analyse qui substituera à ces analogies apparentes les analogies vraies qui permettent seules une véritable connaissance. Sans l'analyse, en effet, toute classification, c'est-à-dire toute intelligence claire et distincte est impossible. Prenez les choses ou les idées comme des groupes indissociables, qu'y a-t-il de commun entre un requin et une raie, entre un lion et une chauve-souris, la morale stoïcienne et la morale de Kant, l'idée de droit et l'idée de liberté?

Une telle analyse est assurément impossible pour les enfants, à cause du développement insuffisant de leur esprit. Chacune de leurs représentations semble former un *bloc* indissociable, un tout homogène et radicalement différent, qui vient se juxtaposer au bloc de la représentation antérieure. Or cette juxtaposition, qui introduirait dans la conscience un élément hétérogène, est impossible. Alors l'analogie interviendrait et assimilerait même d'une façon superficielle ou étrange les représentations diverses. Par un travail inconscient, l'esprit apercevrait entre l'estomac et la poche, entre l'étoile de mer et la cocotte, entre le sanglier et l'éléphant, des ressemblances que l'adulte ne voit plus, *parce qu'il n'en a pas besoin*.

Telle est la conclusion à laquelle semblent conduire naturellement tous les faits observés et en particulier ceux signalés dans cet article : l'enfant est entouré de choses neuves et inconnues qu'il désire ou qu'il a besoin de connaître, et comme il ne les comprend pas, il en interprète la nature ou l'usage par analogie avec les choses qu'il connaît déjà. C'est la théorie de Stuart-Mill, et en général de tous les observateurs de l'enfant, la théorie que nous avons appelée de l'*analogie médiate*.

II

Nous pouvons mieux voir maintenant combien elle est difficile à accepter. Si l'enfant aperçoit d'abord la nouveauté, c'est-à-dire la diversité des choses, il est impossible que par ses efforts il en découvre par la suite l'analogie. Son esprit n'est point assez développé pour apercevoir les ressemblances après avoir perçu les différences; et, en outre, il est inutile de voir comment les choses se ressemblent, si on les connaît d'abord dans leur nature distincte ; s'il commence par percevoir un objet comme neuf, distinct, ayant sa nature propre et son usage spécial, il n'ira pas ensuite l'assimiler à un autre objet qu'il connaît, il le comprendra et s'en servira directement. On n'a jamais vu un enfant jouer avec son biberon, ni avec un morceau de pain, deux

choses dont il s'est dès l'abord formé des représentations exactes et adéquates, qu'il a connues comme distinctes et particulières. Nous avons vu qu'il appelait tous les hommes « papa » et qu'il ne se trompait jamais sur sa mère : qu'est-ce à dire? sinon, nous l'avons vu, qu'il connaît mieux sa mère, c'est-à-dire qu'il l'a d'abord connue, non comme une femme quelconque, mais comme sa mère, dans le rapport spécial qu'elle entretient avec lui. Les tout jeunes enfants ne perçoivent, n'indiquent jamais d'analogies entre les choses ou les personnes qu'ils connaissent d'abord distinctement, dans leur réalité, que leur représentation reproduit exactement [1]. Que l'on reprenne les faits, si l'on écarte ceux qui sont dus à l'insuffisance du vocabulaire, ou à la fantaisie amusée des enfants [2], on ne trouvera aucune analogie portant sur des objets familiers à l'enfant. Ceux-là ont été d'abord connus selon leur nature propre.

Il semble donc nécessaire de trouver à ces faits une autre explication qui en rende compte plus exactement. Cette explication, au lieu de la chercher dans une prétendue perception des diversités, réduites ensuite à l'unité par l'imagination enfantine, nous la trouverons beaucoup plus exactement dans l'hypothèse contraire. Tout nous conduit à penser que l'enfant ne découvre pas d'abord dans le disparate de ses couleurs, la « novitas florida mundi », mais qu'il se meut au milieu d'un chaos uniforme formé de sensations qui se ressemblent toutes pour son esprit inculte et son discernement non encore éveillé. L'enfant ne saisit pas des rapports de ressemblance entre des choses diverses, il voit les choses comme analogues, pareilles, ayant des natures semblables ou parentes, et pouvant être employées à un usage commun. Si nous n'avions crainte de sembler faire un jeu de mot, nous dirions *qu'il ne compare pas des perceptions mais qu'il perçoit des comparaisons.* Le monde lui apparaît d'abord comme un tout homogène, comme une masse grossière, au sein de laquelle se distinguent seulement quelques perceptions différenciées (sa nourriture, sa mère, un peu plus tard son corps). Nous avons dit plus haut qu'il ne recherchait pas les analogies, qu'il les signalait sans travail appréciable de l'esprit, qu'il semblait les percevoir en même temps que les choses. C'est que l'objet et l'analogie se confondent dans une même perception : c'est que l'enfant ne perçoit dans la chose nouvelle et inconnue que les parties ou les qualités qu'il a déjà connues dans d'autres choses. *Il ne voit pas le reste.* Il ne perçoit pas la nouveauté; il ne sait pas d'abord qu'il se trouve en présence d'objets nouveaux, et

1. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de reproduire ces objets tels qu'ils sont *en soi*, mais seulement de reproduire l'image commune que s'en forment les adultes, et qui constitue ce qu'on appelle, dans la vie courante, l'objet lui-même.

2. Il faut tenir compte de cette fantaisie. Par exemple, une petite fille de huit ans, aussitôt couchée, feignait de se croire dans une voiture, et disait à un cocher imaginaire : « Avancez, Peter. » Il n'y a là qu'un jeu dont l'enfant n'est pas dupe : voir d'autres exemples dans Combes, *op. cit.*

il ne peut pas les connaître comme nouveaux. Son esprit inexercé ne perçoit que les ressemblances et non la diversité.

S'il en était autrement, on ne s'expliquerait pas qu'il confonde les choses, qu'il se trompe sur leur nature. C'est parce qu'il perçoit les analogies avant de voir les différences, qu'en présence d'un objet inconnu, il dit rarement : « Je ne sais pas ce que c'est, » mais prend cet objet pour autre chose. Le fils de M. Combes appelait le hibou un *miaou*, c'est que du hibou il a seulement perçu les quelques traits qui le font vaguement ressembler au chat; il n'a vu ni les plumes ni le bec, ni tout ce qui nous empèche, nous, de prendre le hibou pour un chat, tout ce qui constitue les caractères distinctifs de l'oiseau. L'enfant que j'ai cité prenait une étoile de mer pour un moulin et une cocotte, il a lui-même reconnu son erreur et il a rejeté l'astérie, mais s'il l'avait perçue comme une chose nouvelle et inconnue, il l'aurait d'abord rejetée. Seule notre hypothèse — l'enfant ne perçoit dans les choses inconnues que les qualités qu'il connaît déjà — explique ces erreurs. Les deux cas que nous venons de citer d'ailleurs ne sont pas isolés : d'après une statistique parue dans le *Bulletin de la Société pour l'étude de la psychologie de l'enfant*, 9,17 p. 100 seulement des enfants ont désigné exactement les objets qui leur étaient montrés; et si, dans les erreurs des autres, il y en a de négligeables, dues à l'insuffisance du vocabulaire, à l'oubli des mots, on en rencontre aussi de beaucoup plus caractéristiques : la botte d'asperges est prise pour un fagot, pour des sucres d'orge, pour une robe plissée; l'éventail pour un papillon, l'escargot pour un lion, même une charrue pour un fusil, un éléphant pour un homme[1]. Toutes ces erreurs ne peuvent être dues qu'à l'incapacité pour l'enfant de distinguer les choses[2].

Une autre observation vient encore à l'appui de notre hypothèse que nous appellerons de *l'analogie immédiate*. Il est tellement vrai que les enfants ne perçoivent dans un groupe nouveau de sensations que celles qui sont déjà dans leur esprit à l'état d'images, qu'ils voient dans les choses ce qui n'y est pas, par analogie avec des représentations antérieures, ou avec des souvenirs anciens, ou avec une construction logique. — Baldwin a déjà remarqué que les enfants, invités à dessiner un objet qu'ils ont sous les yeux, reproduisent non pas l'objet lui-même, mais un objet à peu près semblable : il ajoute qu'il est très difficile de faire voir aux enfants en quoi ils se sont trompés, et que,

1. G. Vaillant, « Contribution à l'étude du développement du langage chez les enfants », *Bulletin*, mars 1904. M. Vaillant attribue ces erreurs soit à l'excès fantaisiste de l'imagination (mais on peut toujours vérifier la sincérité des enfants), soit au défaut de mémoire visuelle. C'est possible, mais précisément ce défaut de mémoire visuelle nous est une preuve de plus de la confusion des perceptions enfantines.

2. J'ai fait montrer à des enfants de six ans une étoile de mer et un hippocampe; ils n'en avaient jamais vu. J'ai obtenu pour le premier animal 1 réponse juste sur 24, pour le second aucune (sur 22). Toutes les autres réponses sont des *confusions*.

même en recommençant plusieurs fois, ils introduisent encore dans leur dessin des traits étrangers fournis par leurs souvenirs[1]. L'homme vu de profil, par exemple, est toujours dessiné de face. « Ce qu'il y a de plus frappant, dit M. Passy, et de plus caractéristique dans les dessins d'enfants), c'est le défaut de sincérité du petit artiste; le plus souvent il ne copie pas ce qu'il a sous les yeux, il reproduit un dessin appris, il *dessine de chic*. On ne trouverait guère, en effet, — au moins dans les classes aisées, — d'enfants complètement neufs au point de vue du dessin; presque toujours on leur a dessiné des *bonshommes*, des *dadas*, des *petits cochons*; ces dessins, forts maladroitement exécutés la plupart du temps, et qu'ils résument encore en les imitant, se gravent dans leur mémoire et y deviennent en peu de temps les types du visage humain, du cheval ou du cochon; ils ont pour eux bien moins la valeur d'une véritable représentation que celle d'une sorte de notation conventionnelle des objets; telle figure signifie un homme plutôt qu'elle ne ressemble réellement à un homme; il y a là comme un rudiment d'écriture symbolique. Dès lors quand on demande à l'enfant de copier un objet, il ne se donne pas la peine d'observer, mais se contente de reproduire machinalement l'image qu'il est habitué à y associer[2] ». D'autre part on sait bien que quand on fait dessiner à des enfants des objets vus en perspective ils reproduisent des particularités qu'ils ne voient pas. C'est donc toujours qu'ils ne perçoivent dans les choses que ce qui est commun à d'autres représentations.

On peut d'ailleurs citer un grand nombre de faits analogues en dehors du dessin. Des élèves, copiant cette pensée de Caro écrite au tableau : *L'esprit mène le monde, et le monde n'en sait rien*, écrivent *l'esprit même le monde*, ce qui ne veut rien dire; mais ils connaissent mieux *même* que *mène*. Dans un manuel d'histoire de France, deux élèves, habitués à lire et à réciter le nom de *Henri IV*, le perçoivent deux fois faussement, alors que le nom de Henri est seul imprimé. Dans le même livre, au lieu de la phrase : « Montluc aimait mieux pourtant pendre les gens que les décapiter », un élève lit : « Montluc aimait *bien* mieux pendre les gens que *de* les décapiter », par analogie avec ces façons de parler qu'il affectionne et dont il se sert toujours dans ses compositions françaises. Un enfant de neuf ans, dont le frère est malade, à la question : « Quand verrai-je ton frère? » répond, « Parce qu'il a la gourme », par l'habitude de s'entendre demander : « Pourquoi ton frère ne vient-il pas en classe? » Un autre, au lieu de : « Duguesclin naquit en 1314, près de Rennes, » lit : « après la reine ». Une petite fille, à qui on a lu successivement le portrait du *Distrait* de La Bruyère et la lettre de P.-L. Courier sur l'aventure en Calabre,

1. Baldwin, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, trad. fr., p. 82. Cf. aussi p. 88, p. 281, p. 294 (F. Alcan).

2. J. Passy, Note sur les dessins d'enfant, *Revue philosophique*, décembre 1891.

invitée à raconter cette dernière, mélange les deux récits et introduit dans le second un épisode du premier [1]. Un enfant de onze ans, arriéré, apprenant à lire, épelle dans un livre de lecture le mot domino : d, o, do; m, i, mi; do, ré, mi (il apprenait un peu de solfège) [2]. Dans tous ces cas, il semble que les images conservées dans la conscience se mêlent aux sensations actuelles, comme les taches de soleil persistent sur la rétine après qu'on a regardé l'astre. Cela est particulièrement sensible quand on lit successivement et sans interruption deux pages d'auteurs ayant même un style et un esprit fort différents (une description de Loti, par exemple, après une description d'Anatole France) : pendant les premières lignes de la seconde, on croit encore continuer la première. Il est évident que l'élasticité de l'esprit est insuffisante pour qu'il se renouvelle à chaque sensation.

En d'autres cas, la représentation actuelle est déformée par l'introduction de qualités appartenant à d'autres représentations analogues à celle-ci [3]. Une reproduction du *Chant de l'Alouette*, le tableau de J. Breton, ayant été donnée à décrire à des élèves de huit à dix ans, 14 (soit 34,14 p. 100) [4] notèrent des détails qui ne se trouvaient pas dans la gravure, détails inspirés par le souvenir de gravures dans lesquelles il y a des moissonneuses, ou de récits lus, etc., par exemple : elle rase ses fraisiers, elle coupe le blé, elle coupe des choux, elle arrache des pommes de terre, elle prie l'*Angélus* (souvenir du tableau de Millet).

Enfin, la représentation est souvent déformée [5] par un souci logique, l'enfant ajoute des détails pour mieux s'expliquer sa perception. Dans le récit de l'aventure en Calabre, une petite fille ajoute que la fenêtre était trop petite pour que les voyageurs pussent s'enfuir. Un enfant décrivant une cour dans une école, place la fontaine et les bancs contre un mur, alors que cette fontaine est placée contre un pilier, en avant du mur. Dans son très curieux rapport sur la fidélité du témoignage, Mlle Borst fait cette remarque : « Un témoignage entièrement fidèle est l'exception; tout témoin supplée par l'imagination aux lacunes de

1. « Ils rentrent pour souper de la soupe et du jambon, et le soir il s'accroche la perruque après la suspension et demande où est sa perruque et personne ne répondit. » Confusion amusante entre le jambon pendu au plancher et la perruque de Ménalque accrochée au lustre.

2. Il faudrait aussi citer les fautes d'orthographe commises par analogie. Voir mon article sur l'Enseignement de l'orthographe, dans « l'*Éducateur moderne* », juillet 1906. — Un enfant fort intelligent avait lu dans un journal l'histoire d'un fermier qui avait enfermé des papiers de famille dans une *cassette*. L'enfant avait lu *casquette* et était fort étonné d'un pareil choix.

3. Cf. Höffding, *op. cit.*, p. 211 : « L'essence de toute association, c'est donc la tendance que nous avons, un élément particulier étant donné, à reproduire l'état total dont cet élément ou un autre semblable, formait une des parties ».

4. Le même travail fait dans une classe de filles donna une proportion un peu moins forte : 23,3 p. 100.

5. Conformément à mon hypothèse, j'entends par là non que les enfants déforment les représentations après coup, mais ont de fausses perceptions.

sa mémoire. Cette suppléance est en général conforme à ce que la logique exigerait[1].

Tous ces exemples confirment notre hypothèse de l'indistinction par l'enfant de la diversité des choses qu'il a sous les yeux. Les représentations dans son esprit ne sont pas séparées par des cloisons étanches, mais se fondent et se confondent, comme les nuances diverses d'une même couleur. Sa conscience est un microcosme, mais le monde s'y reflète, déformé, unifié, monotone, c'est-à-dire intelligible, car l'enfant ne comprend point le divers.

C'est-à-dire que toutes les fois que l'enfant se trouvera en présence d'une chose nouvelle, il ne percevra pas qu'elle est nouvelle, il la percevra comme analogue à une chose connue, à moins que l'objet ne soit tellement distinct et inintelligible qu'il ne le comprenne point et le laisse de côté[2].

III

On trouverait facilement dans la vie commune, dans la diffusion des idées scientifiques par exemple, cette incapacité de percevoir le nouveau dans sa nature distincte qui caractérise la perception de l'enfant et qui persiste chez les adultes insuffisamment cultivés.

Personne ne croit plus aujourd'hui que le bruit du tonnerre est produit par le roulement sur la voûte céleste des roues du char de Zeus, mais on croit généralement qu'il provient de la rencontre de deux nuages se heurtant avec fracas à la façon de deux solides lancés l'un contre l'autre. Dans l'explication scientifique, seule a été comprise la partie présentant quelque analogie avec la croyance ancienne. — Personne ne croit plus que la foudre soit un carreau lancé par la main d'un dieu, mais on dit que la foudre *tombe* et l'on croit vaguement à la chute de quelque chose. — Les coquillages marins nous fournissent un exemple plus frappant encore : on ne croit plus que la mer bruisse encore au fond des coquillages longtemps après qu'ils ont été retirés de l'eau, mais j'ai entendu affirmer qu'on pouvait facilement reconnaître les coquillages naturels et les coquilles artificielles en ce que celles-ci, mises à l'oreille, ne présentaient pas le bruit caractéristique que font entendre les premiers. — Dans ce domaine aussi les exemples sont innombrables. Combien de personnes croient encore que les vaccins sont des remèdes? Combien, ne croyant point du tout aux humeurs peccantes de Sganarelle, se purgent tous les mois pour s'en débarrasser? Quelles idées étranges

1. M. Borst, Recherches expérimentales sur l'éducabilité et la fidélité du témoignage, *Archives de Psychologie*, t. III, n° 11.

2. C'est parce que l'enfant dont nous avons déjà parlé voit à la longue que son étoile de mer n'est pas une chose qu'il connaisse, qu'il la rejette, comme une représentation inintelligible.

et absurdes ne sont *pas* répandues sur la nature et les effets de l'électricité, des rayons de Rœntgen, du radium. C'est toujours la même difficulté à oublier les images et les associations anciennes qui encombrent l'esprit, à percevoir exactement la chose nouvelle et inconnue. Dans le domaine des idées morales et philosophiques, il en va de même[1]. « A mesure qu'on a plus d'esprit, dit Pascal, on découvre plus d'hommes originaux » ; inversement, moins on en a, plus le monde paraît uniforme et semblable.

IV

Mais aussi, à mesure que l'enfant grandit, et que son esprit se développe, cette difficulté à voir le divers diminue, et si elle ne disparaît jamais tout à fait, tend à disparaître. En présence d'un objet inconnu, l'enfant peu à peu se débarrasse des vieilles associations d'idées, acquiert peu à peu le *sens du nouveau*. Il ne confond plus les représentations, il ne se trompe plus sur la nature des choses qu'il perçoit, il cherche des analogies plus exactes, plus vraies, et néglige les ressemblances superficielles qui se présentent d'abord à son esprit[2]. Dans une classe d'enfants d'une dizaine d'années, ce sont ceux d'intelligence moyenne qui se trompent sur un objet nouveau ou le comparent à autre chose : les plus intelligents l'examinent et cherchent à le comprendre[3]. Pour les choses connues et familières aussi, ces ressemblances ne sont plus perçues, nous avons vu combien il y en avait peu d'indiquées dans la statistique de Mme Fuster.

Tout le travail par lequel la perception de l'enfant se redresse et devient plus conforme à la réalité est dû à l'expérience qui le familiarise avec les choses, aux leçons de ses maîtres qui les lui font comprendre, à la vie en société qui l'oblige à les examiner de plus près. — Pour les choses que l'enfant a tous les jours sous les yeux, dont il se sert, la part de l'expérience, de la familiarité, de l'usage habituel est assurément la plus considérable. On ne peut longtemps confondre des choses dont on se sert, que l'on connaît; et assurément l'usage est le meilleur procédé pratique qui soit à notre disposition pour connaître les choses[4]. — L'instruction aussi familiarise avec les

1. Souvent des philosophes sont obligés de répondre à des attaques contre des idées qu'ils n'ont jamais soutenues, mais que leurs contradicteurs leur prêtent par analogie avec d'autres systèmes semblables aux leurs par d'autres points. Cf. par exemple, E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, préface de la 2ᵉ édition (F. Alcan).

2. Il est remarquable en effet que c'est encore par l'analogie que se fait ce travail. Les enfants les plus intelligents se moquent des ressemblances grossières perçues par leurs camarades, en cherchent de plus subtiles. On le voit particulièrement dans la recherche de l'étymologie des mots.

3. Les moins intelligents le regardent passivement, sans intérêt et sans désir de comprendre.

4. J'ai connu une petite fille qui avait transformé en un chien un gros ballon qu'elle avait; elle le traînait après elle tout le jour dans l'appartement (où on

choses, les fait mieux connaître, puisque l'analyse en est le procédé principal, surtout dans les premières leçons de sciences. — Mais c'est surtout la vie sociale qui habitue les enfants d'une façon générale à percevoir les différences, la diversité du monde extérieur, à ne plus confondre les perceptions les unes dans les autres. Chaque enfant, nous l'avons vu, se construit pour lui-même un monde extérieur homogène et unifié. Quand, dans une école, se rencontrent pour la première fois des enfants divers, ces mondes extérieurs disparates s'opposent, entrent en lutte, cherchent chacun la suprématie au détriment des autres. Chaque enfant considère sa perception illusoire des choses comme adéquate à la réalité, et s'étonne et se fâche de rencontrer chez le camarade une perception différente, souvent très différente et à laquelle l'autre est aussi fortement attaché. Cette opposition et cette lutte sont visibles dans les disputes que font naître tous les jeux chez les petits enfants pendant les premiers mois de scolarité. Ces jeux sont des jeux d'imagination[1], sont les mêmes que ceux auxquels l'enfant jouait seul sur le parquet de la chambre, ou bien avec des frères et des sœurs percevant les choses comme lui-même; et dès lors il devient très difficile de s'entendre entre deux enfants, quand l'un a toujours perçu la chaise comme analogue à un traîneau, l'autre à un bateau: quand l'un veut que le sifflet soit la locomotive, et l'autre la sirène de l'usine; quand l'un veut que le béret devienne un képi et l'autre un chapeau d'homme. Or il faut que l'accord se fasse: dans ces petites sociétés enfantines, la paix est toujours conçue comme le plus grand des biens, selon l'expression de Pascal, parce qu'elle est la condition nécessaire de la vie sociale. C'est la réalité seule, plus exactement perçue, qui peut faire et qui fait cet accord. Quand on est las de disputer pour savoir si le sifflet est une locomotive ou une sirène, on s'aperçoit tout à coup (et le besoin de la paix aide beaucoup cette correction de la perception) que c'est tout bonnement un sifflet, on le met dans la poche, et on n'y pense plus. La vie individuelle cesse et commence à faire place à la vie sociale.

Un des faits les plus caractéristiques, en effet, de la vie scolaire, c'est la disparition progressive et assez rapide des jeux d'imagination et d'imitation qui ont été tout l'aliment de l'activité dans la première enfance. D'après une statistique que j'ai faite il y a trois ans dans une école communale, sur des enfants de six ans, j'ai relevé seulement une proportion de 14,7 p. 100 de ces jeux; encore, sur ces jeux, 3 p. 100 avaient été joués par des enfants seuls, et les autres étaient extrêmement simples. Dans un questionnaire adressé à des élèves d'une première classe, les enfants interrogés sur les jeux qu'ils préfé-

lui défendait de jouer au ballon) et se fâchait quand on lui donnait des coups de pied. Cette transformation, à laquelle d'ailleurs l'enfant ne croyait qu'à moitié, n'aurait sans doute pu se faire si l'enfant n'avait été empêchée, pendant longtemps, de se servir du ballon suivant son usage véritable.

1. Voir, sur ces jeux, le livre excellent de M. Queyrat, F. Alcan, édit.

raient, indiquèrent 298 jeux, parmi lesquels aucun d'imagination ou d'imitation. A mesure, en effet, que les enfants grandissent ces jeux disparaissent pour faire place soit aux sports, soit aux jeux organisés et traditionnels. On remarque parfois des retours en arrière, qui ne sont d'ailleurs qu'apparents : en ce moment quelques élèves de ma classe, des enfants d'une dizaine d'années, jouent *aux aigles et aux chasseurs* : en réalité il s'agit seulement d'un jeu traditionnel (séparation en deux camps et poursuite d'un camp par l'autre) décoré d'un beau nom par un des enfants qui a une forte imagination et beaucoup de lecture. Cette apparente exception n'enfreint donc pas la loi générale de substitution dans la vie scolaire des jeux organisés aux jeux d'imagination.

Cette substitution est due sans doute en partie au plaisir nouveau que cause la vie sociale : il me semble qu'il faut l'attribuer surtout à l'impossibilité pour les enfants de mettre d'accord leurs représentations individuelles. Il faut en outre reconnaître qu'à mesure que les enfants abandonnent leurs jeux enfantins, à mesure qu'ils grandissent, à mesure aussi ils s'intéressent davantage aux réalités perçues clairement et distinctement. Ils deviennent méfiants de toute construction imaginaire, de tout arrangement du réel, de tout récit qui leur paraît fictif. Dans les leçons de sciences, ils veulent des faits et des expériences; dans les leçons d'histoire ils veulent des chiffres [1]. Dans la vie courante aussi ils s'intéressent aux choses, ils savent comment marchent les tramways électriques et le nom ou à tout le moins l'usage des appareils, ils contemplent longuement les automobiles arrêtées au bord des trottoirs et se perdent en interminables discussions sur la valeur des marques de bicyclette. Pendant la guerre russo-japonaise, j'ai dû répondre à de nombreuses questions d'enfants portant toutes sur le nombre des soldats dans chaque armée, le nombre des morts après chaque bataille, etc. On voit à chaque instant s'éveiller le désir d'échapper à toute confusion, de voir clair dans les choses, de ne pas être dupe des fausses analogies. A la suite d'une enquête faite par eux, MM. S. S. Colin et J. F. Meyer, professeurs à l'Université de l'Illinois, concluaient que l'imagination diminuait chez les enfants pendant la vie scolaire [2]. Il n'y a pas lieu

1. L'expérience suivante me semble assez significative : ayant lu à mes élèves les pages de l'*Histoire de la civilisation française* de Rambaud concernant la cour de Louis XIV et l'étiquette de Louis XIV, je les invitai aussitôt après à reproduire par écrit tout ce qu'ils en avaient retenu. Tous avaient retenu à peu près exactement le nombre des soldats de la maison militaire du roi et de ses domestiques : seul ce souvenir se retrouvait dans toutes les copies. On dira que c'est parce qu'ils l'avaient retenu plus facilement; mais c'est parce qu'ils avaient écouté ces chiffres avec le plus d'intérêt.

2. Cf. *The Pedagogical seminary*, mars 1906, Imaginative elements in the written work of school children, p. 92. « In general, the imagination of school children shows a decline during the years studied... The only type of imagination that shows a substantiel growth is the visual... »

de s'en étonner, ni de s'en plaindre, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré, que la prétendue imagination des enfants n'est que le mélange confus des sensations et des images et l'impossibilité de voir exactement le réel. D'ailleurs les enquêteurs reconnaissent en même temps que l'imagination visuelle s'accroît à l'école : or l'imagination visuelle est généralement associée à la faculté d'observation.

Cette transformation de la perception enfantine nous paraît due en grande partie à la vie sociale qui détruit les fausses analogies et accorde par la vue et l'amour du réel les esprits divers. Il y a moins d'originalité, si l'on veut, chez les esprits fortement socialisés que chez les solitaires, il y a plus assurément de sens du réel, d'esprit pratique, d'hospitalité intellectuelle. On voit sans doute les analogies reparaître au sein de sociétés fermées et resserées : l'esprit précieux fut pour une grande part un esprit analogique ; mais c'est précisément que ces sociétés en se fermant et se concentrant sur elles-mêmes développèrent en elles un esprit individuel, original et solitaire, qui perdit le sens de la diversité comme l'enfant. Dans toute société largement ouverte et fréquemment renouvelée, comme est la société enfantine, ce sens est au contraire largement développé. La société est ainsi véritablement l'instrument du progrès nécessaire qui assure à l'enfant une vue exacte du monde tel qu'il est dans sa riche diversité. C'est preuve d'une force d'esprit d'unifier ses représentations et ses pensées, mais seulement après qu'on en a aperçu et compris les différences profondes.

Roger Cousinet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Esthétique.

Fr. Paulhan. — Le mensonge de l'art. 1 vol. in-8, 380 p. Paris, F. Alcan, 1907.

Étant donnée la nature de ce livre, très riche et même un peu touffu d'idées, reliées les unes aux autres par des rapports très complexes, nous avons pensé qu'il valait mieux ne pas l'analyser chapitre par chapitre, mais dégager les idées principales qui en font la valeur, et qui doivent être retenues. Commençons par les exposer simplement, en leur conservant autant que possible la forme même dans laquelle elles se sont présentées à l'auteur; forme particulière, correspondant à une certaine allure de pensée, et qui donne à l'ouvrage sa physionomie.

Par la suite de ses réflexions antérieures, M. Paulhan avait été amené à attribuer, même dans notre vie normale, une part considérable à l'illusion et au mensonge. La vie de l'humanité, nous dit-il dès le début de son livre, est assurée ou rendue possible par de grandes fonctions sociales, l'art, la religion ou la science, qui dirigent l'homme en le trompant (p. 1). Quel est le caractère général le plus important de l'art? C'est de créer une réalité illusoire et superficielle, destinée à déguiser, à remplacer provisoirement, et même, en certains cas, à remplacer pour toujours la vraie réalité, c'est de nous faire vivre dans un univers qui n'existe pas, ou qui n'existe guère, mais qui correspond à nos désirs. L'art consiste essentiellement à remplacer un monde réel qui nous froisse, qui ne nous satisfait pas, par un autre monde, moins vrai, mais plus satisfaisant (p. 3).

Cette définition s'applique spécialement aux formes caractéristiques de l'art, à la musique par exemple. C'est la musique, semble-t-il, qui répond le plus complètement à l'idée de l'art. C'est par elle que la transformation du monde est la plus complète. Par elle, un univers tout à fait nouveau, tout à fait artificiel vient se substituer au monde réel. Il n'a presque rien de commun avec lui, juste ce qu'il faut pour que nous puissions y pénétrer et nous y reconnaître (p. 13). A notre activité toujours discordante et malheureuse à bien des égards, elle substitue une activité coordonnée, qui se traduit par un sentiment de vie, de liberté, d'harmonie générale, de force victorieuse, qui ne se peuvent exprimer. C'est là l'impression esthétique par excellence, celle qui ne résulte point de la satisfaction imaginaire accordée à quelqu'un de nos sentiments concrets, mais qui est une impression

d'ensemble, l'émotion que nous donne la systématisation même en tant que telle et qui se combine à cette forme spéciale d'émotion que donne l'espèce propre de la systématisation réalisée (p. 16).

Dans toutes nos impressions artistiques on trouvera quelque chose d'analogue : toujours elles seront caractérisées par la substitution d'un monde harmonique artificiel au monde réel, d'une vie factice, harmonieuse et imaginative à notre vie ordinaire et naturelle. Tel est l'effet de la peinture, de la sculpture, de l'art dramatique, de la poésie. Ces arts ne s'inspirent de la nature que pour la transformer, la défigurer et l'épurer. L'art idéaliste et supra-humain le fait à l'extrême, au risque de se détacher complètement de la vie. L'art le plus réaliste le fait encore.

Les arts industriels et décoratifs s'exercent sans doute sur des objets réels et qui ont la prétention d'être utiles : ils peuvent pourtant sortir eux aussi de la réalité. Dans leurs produits il y a quelque chose de fictif. Le flambeau de la collection Dutuit n'est plus « vrai » en tant que flambeau. Les plats de Bernard Palissy ne sont plus réels en tant que plats. Et c'est par là qu'ils prennent un caractère tout a fait artistique (p. 127). — Une œuvre d'architecture est quelque chose de bien réel. Un édifice n'est point une rêverie, il a son utilité. Seulement, ce n'est pas pour cela qu'il est une œuvre d'art. Si nous nous bornions à nous en servir, à l'employer selon sa destination sans le contempler jamais, sa nature artistique resterait virtuelle. Ce qui la dégage et ce qui l'achève, c'est la contemplation, l'attitude artiste soit de celui qui le crée, soit de ceux qui le contemplent (p. 129). Et l'architecture est particulièrement faite, par sa valeur représentative et symbolique, par toutes les rêveries qu'elle nous suggère, pour provoquer cette attitude artiste. — L'art des jardins, qu'on peut rattacher à l'architecture, nous offre encore un exemple de ces combinaisons d'illusion et de réalité. Ici aussi les matériaux sont bien réels, il s'agit de vrais rochers, de vraie terre, de vrais arbres. Et cependant un jardin n'est pas de la vraie campagne. Il est réel puisque nous y marchons, puisque nous y vivons. Mais il est aussi fictif, il nous enlève au monde réel, il est construit pour notre plaisir et notre agrément en dehors de la nature qu'il reproduit, qu'il parodie, qu'il rectifie. Et cette œuvre d'art sert à nous en permettre d'autres. Le jardin, on peut y travailler à la rigueur, mais c'est surtout un endroit où l'on joue, où l'on rêve, où l'on se promène, où l'on s'isole des soucis de la vie pratique. Et son caractère artistique apparaît dans sa destination, comme dans sa nature même (p. 137). — Dans l'art de la toilette, nous trouvons de même quelque chose de fictif. Car la toilette est peut-être essentiellement, telle que la civilisation l'a faite, après tant de siècles, non point l'ajustement du vêtement au corps, mais l'ajustement du corps au vêtement, et, si l'on y tient, le triomphe de l'idée sur la matière, la conformation apparente et plus ou moins menteuse du réel à l'idéal (p. 145).

Descendons de quelques degrés. Il n'est pas jusqu'à l'art culinaire, si utilitaire cependant, qui ne vise à nous abstraire du monde réel. Un repas d'amis, de connaissances même est une véritable trêve dans la vie. Il est convenu qu'on y oubliera ses affaires et ses soucis, qu'on vivra pour quelques moments dans un monde tout à fait différent du monde réel, où se multiplient, autour des sensations du goût, toutes sortes d'impressions agréables (p. 150). — Le jeu, sous toutes ses formes, a un caractère artistique. On a voulu parfois ramener l'art à une activité de jeu; on ferait mieux de dire que le jeu est une forme spéciale et très intéressante de l'art. C'est une activité détournée de la vie sérieuse, qui l'imite d'ordinaire, mais pour la mieux systématiser, pour la rendre plus harmonieuse. Et en même temps le jeu est « désintéressé », il n'est pas la vie, il reste en dehors de la réalité (178). — Dans la simple rêverie enfin, nous nous retirons de la vie pratique, nous créons à notre usage un monde fictif, plus ou moins systématisé mais plus satisfaisant que le monde réel. La rêverie peut donc être regardée comme une des formes frustes de l'art. Nous avons ainsi descendu la série compliquée des manifestations de l'art, et nous en avons vu les principales formes. Depuis les plus hautes et les plus complexes jusqu'aux plus basses et aux plus simples — et l'on en trouve de telles dans tous les ordres d'art — nous leur avons reconnu à toutes les mêmes caractères d'harmonie voulue et d'irréalité (p. 209).

Le caractère essentiel de l'art étant ainsi défini, quelle doit être sa valeur morale?

La vie morale, c'est la vie systématisée, en complet accord avec elle-même, en complet accord avec ses conditions d'existence. L'art, au contraire, c'est une systématisation partielle essentiellement indépendante. Il distrait l'esprit, il l'empêche de sentir, pendant un moment, les froissements de la réalité en le transportant dans un monde imaginaire où ces froissements n'existent plus. Mais c'est dans ce monde imaginaire seulement que l'harmonie existe; dans le monde réel la discordance, l'opposition existe toujours et l'art a plutôt tendu à la rendre plus grande, et peut-être plus difficile à guérir. Voilà l'immoralité essentielle de l'art. Par son principe même et par sa nature propre, il s'oppose à la systématisation générale des phénomènes et des existences. Il va contre cette systématisation. Né d'une désharmonie, il organise en quelque sorte cette désharmonie, il la prolonge et il l'aggrave (p. 241). Et plus l'œuvre d'art se rapproche de la perfection, plus le monde irréel est puissamment organisé, plus l'harmonie y règne, plus la beauté y resplendit, et plus aussi il s'oppose au monde incohérent et mauvais contre lequel notre esprit réagissait, plus il absorbe les forces que la morale voudrait employer à une réorganisation réelle, plus il est désorganisateur et immoral (p. 244).

Sans doute il ne reste pas absolument étranger à la réalité; il lui emprunte quelques-uns de ses éléments. Mais cette immixtion de la vie réelle et morale dans l'art ne fait qu'aggraver son essentielle immora-

lité. Faisant appel aux sentiments ordinaires de la vie humaine, l'art tend à les exciter en nous, et, en les excitant, à les détourner du monde réel pour nous les faire épancher sur un monde qui n'existe qu'en nous et pour nous, pour le lecteur ou pour le rêveur (p. 245). Plus grave encore est l'immixtion de l'art dans la vie réelle. En détournant vers la production artistique une bonne partie de l'activité sociale, il la subordonne à son œuvre de fiction et de mensonge. Il nous habitue encore à prendre en face de la réalité l'attitude artiste : traiter le monde réel où nous vivons, où se débattent aussi les autres hommes, comme un monde fictif créé pour le seul usage de notre contemplation, c'est exactement le contraire de l'attitude morale. La psychologie de quelques artistes révèle l'influence de cette tendance de l'art. Où trouve-t-on le plus de mépris pour la vie réelle en général, pour la plupart des sentiments qui s'y manifestent et la rendent possible, pour les vertus pratiques, pour les questions morales et sociales, sinon chez ceux qui ont fait de l'art la grande affaire de leur vie, qui se sont attachés à leur métier au point d'ériger à peu près en principe de morale exclusif et absolu la loi de la technique artistique? (p. 247).

Ne soyons pas pourtant trop sévères : si l'art est immoral par essence, cela ne signifie pas du tout qu'il le soit partout et toujours. Les choses ne sont pas toujours employées selon leur essence. Il est fréquent, il est même de règle qu'elles soient, tout au contraire, employées en vue d'un but qui leur est directement opposé (p. 276). L'art a sa moralité indirecte. Il intéresse au plus haut point la morale en contribuant à la formation de l'idéal; on pourrait même dire qu'il a de sérieux avantages, au point de vue moral, sur la morale même. Il s'impose moins, et il est, par essence, plus souple, plus large et plus varié. On peut être certain que tout idéal moral est incomplet, faux, dangereux et par suite immoral. Nous ne pouvons pas être arrivés à la vérité absolue. Et l'art nous permet d'élargir notre choix, de ne pas nous immobiliser dans une conception étroite et fausse. Il laisse à des idéaux très différents, que nous ne pourrions accepter tous comme obligatoires, que nous ne saurions pas concilier, le pouvoir de vivre, de se développer, de tenter plus ou moins ouvertement de s'adapter à nos besoins, à nos tendances, à nos convictions ou à nos hypothèses (p. 305).

Nous lui avons reproché d'être contradictoire et mensonger. Il l'est plus encore que nous ne l'avions dit, puisque, considéré dans son évolution, nous le voyons s'opposer à lui-même, aboutir par recherche de l'harmonie suprême à des discordances définitives, et tendre à faire disparaître jusqu'à cette opposition entre le réel et l'idéal qui est sa propre essence. Mais au fond tout n'est-il pas contradictoire et mensonger, et tout en un sens n'est-il pas de l'art? La force d'organisation elle-même, cette tendance à la systématisation qui est au fond de toute existence, dont l'art est, si l'on prend les choses d'un peu haut, une fonction passagère et transitoire, cette force est transitoire et passa-

gère, elle aussi. Elle tend à se supprimer. L'existence, comme l'art qui la soutient et la développe, tend à sa propre destruction à mesure qu'elle réalise l'harmonie vers laquelle elle marche (360).

Telles sont les thèses principales soutenues par M. Paulhan dans cet ouvrage. Sur les simples extraits que j'en ai donnés, le lecteur a pu se rendre compte de l'abondance et de l'originalité des idées, de l'ampleur croissante de la discussion. Peut-être la composition eut-elle pu en être plus systématique. Par l'allure spéciale de son esprit, où dominent les associations par contraste, et aussi par scrupule de parfaite sincérité, l'auteur pose rarement une thèse sans se reporter avec force vers la proposition contraire, pour s'assurer qu'elle ne renferme pas une part équivalente de vérité. Il aime à pousser sa pensée aux extrêmes, à lui donner une forme paradoxale qu'il rectifie aussitôt, en lui opposant le paradoxe inverse, et le lecteur a l'impression que le développement oscille plutôt qu'il n'avance. On est inquiet, perplexe; on se demande où l'auteur veut en venir et en quel sens il faut conclure.

J'excéderais les bornes et aussi les droits d'un simple compte-rendu si j'essayais de porter sur le fond de l'ouvrage un jugement définitif, c'est-à-dire si j'opposais ici mes idées personnelles à celles de l'auteur. Je me contenterai d'indiquer quels sont les points sur lesquels il me semble que devrait porter une discussion approfondie.

Il y aurait lieu d'abord de se demander si cette définition de l'art comme systématisation d'un monde fictif s'applique vraiment à toutes les formes de l'activité artistique, et si elle peut être en conséquence maintenue comme exprimant l'essence même de l'art. Dans cette formule en apparence tout à fait simple, où l'auteur entend poser le caractère général le plus important de l'art, on pourra constater qu'en réalité il attribue à l'art un double caractère : un caractère de fiction, et un caractère de systématisation. Ces deux caractères lui sont-ils également essentiels? On voit combien il importe de s'en assurer, car c'est vraiment là toute la question.

Que la fiction joue dans l'art un rôle considérable, M. Paulhan en a donné la preuve, par d'innombrables exemples et des analyses définitives, dont on aura sans doute remarqué la pénétration. Mais l'art n'est-il vraiment que fiction et mensonge? Cela ne peut être vrai que des arts représentatifs. L'œuvre d'art ne saurait être mensongère que dans les cas où elle a la prétention d'être vraie, c'est-à-dire d'imiter ou de représenter exactement la nature. Toutes les illusions qu'elle pourra provoquer consisteront, soit à nous faire croire que cette représentation est une image exacte de la réalité, soit à nous faire prendre pour la réalité même ce qui n'est qu'une simple représentation. Hors de là, nous ne voyons absolument pas où pourrait être le mensonge. Mais il serait très difficile de soutenir que l'art soit par essence et dans tous les cas représentatif, bien qu'il le soit très largement. Dans la musique pure, dans certaines productions de l'art décoratif et de l'ar-

chitecture, qui pourtant ont à n'en pas douter une haute valeur artistique, on chercherait en vain quelle est la part de l'imitation, et par conséquent ce que dans de telles œuvres il peut y avoir d'irréel. L'attitude artiste elle-même, que nous pouvons prendre en les admirant, ne leur retire rien de leur réalité : elle en fait de purs objets de contemplation, mais ce serait abuser des termes que de soutenir qu'elle en fait de simples représentations. Ces choses-là, et la délectation que nous prenons à les contempler, et l'activité que nous consacrons à les produire, sont si l'on veut en dehors de la vie sérieuse : elles ne sont pas en dehors de la vie réelle, bien que M. Paulhan ait une tendance à identifier les deux choses.

En quoi sont-elles artistiques alors? En ce qu'elles sont coordonnées, harmonieuses, systématisées. Et nous voyons clairement apparaître ici ce second caractère de l'art, qui peut varier indépendamment de l'autre, mais qui est plus important encore. Partout où nous trouverons un concours de forces coordonnées, une finalité en un mot, dans la formation des organismes, par exemple, nous pourrons et devrons dire qu'il y a de l'art; et c'est en ce sens seulement que l'on peut affirmer que dans la nature l'art est partout. Les arts représentatifs ne sont qu'un mode de systématisation particulier, et c'est par le caractère harmonieux de ces représentations, non par le caractère fictif de cette harmonie, qu'ils prennent une valeur artistique. On devra reconnaître que bien souvent il y a beaucoup d'art dans la vie réelle, et qu'il n'y en a aucun dans nos fictions. Le caractère essentiel de l'art, ce n'est donc pas la fiction, c'est bien plutôt la systématisation.

Dès lors, que devons-nous penser de cette immoralité foncière, attribuée par M. Paulhan à l'art? Ainsi défini, l'art n'est plus par essence mensonger. Il ne nous détourne plus nécessairement de la vie réelle. Et les remarques très justes que fait l'auteur, sur le caractère immoral de cette vie fictive dans laquelle nous risquons de nous absorber, ne portent plus que sur certaines formes artistiques. Nous retiendrons encore ce qu'il dit du danger d'accorder trop de nos énergies à ce qui ne devrait être que loisir et divertissement : mais ce n'est plus qu'une question de proportion, la morale ne nous obligeant plus à restreindre au minimum, à l'activité artistique, mais à la mettre en harmonie avec nos autres activités, la faire entrer dans un ensemble bien équilibré.

Dans les vues synthétiques par lesquelles se termine l'ouvrage, on trouverait de même quelques restrictions à faire. Tout ce que dit M. Paulhan, de la contradiction inhérente aux choses, du conflit nécessaire des activités, des discordances produites par le besoin même d'harmonie, garderait toute sa valeur philosophique. Mais nous ne parlerions plus autant du mensonge du monde, et nous n'admettrions plus que sous toutes réserves cette tendance inquiétante à l'évanescence finale, dont M. Paulhan voudrait faire la loi même de toute activité. Mais, encore une fois, je ne prétends pas ici trancher le débat, mais indiquer quels sont les points sur lesquels pourrait porter la cri-

tique. Ce livre remue beaucoup d'idées, les froisse les unes contre les autres, appelle la contradiction et la déconcerte en l'admettant d'avance : il est d'une lecture très stimulante.

P. SOURIAU.

Hugo Riemann. — LES ÉLÉMENTS DE L'ESTHÉTIQUE MUSICALE, traduit par Georges Humbert. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1904.

Ce livre n'est pas un traité complet, ou du moins visant à l'être. Il ne contient que les « éléments » d'une science. Mais il justifie les prétentions de cette science à se présenter comme telle, et c'est ce qui importait avant tout. Ce livre surprendra donc les amis de la métaphysique musicale par le caractère positif de son contenu : la Tonalité, le Rythme, le Motif, l'Intonation, le Timbre... etc., voilà des titres de chapitre capables d'instruire et de faire réfléchir sans faire rêver inutilement. Ajoutons que tous ces chapitres sont personnellement et philosophiquement pensés. Il est fâcheux que la lecture en soit parfois difficile : il faut souvent relire pour comprendre. Et quand on a compris on s'étonne d'avoir eu besoin de tant d'effort pour s'assimiler une vérité assez évidente.

N'en pas conclure qu'il ne se rencontre que des truismes dans le livre de M. Riemann. On se tromperait du tout au tout. L'ouvrage est semé de vues originales. Il s'y trouve même un néologisme, accolé à un terme scientifique pris dans un sens nouveau. *Dynamique et Agogique*, telle est l'étiquette du chapitre sixième. Qu'est-ce que la Dynamique? C'est l'ensemble des variétés d'intensité du son (p. 75). On serait tenté de mettre sa valeur esthétique en doute. Un morceau peut plaire, émouvoir même, telle une pièce d'orgue où l'on ne changerait point les registres, où l'on ne ferait point usage de la pédale expressive. De même, un dessin peut aussi plaire et valoir artistiquement même s'il ne s'y trouve aucun effet d'ombre et de lumière, Cela ne veut pas dire qu'un orgue où les variations de l'intensité sonore seraient permises ne réaliserait pas un progrès analogue à celui que réalisa jadis l'invention du *piano-forte*. Les « nuances de la dynamique » ne peuvent être supprimées sans inconvénient, puisque ces nuances sont, à le bien prendre, éléments essentiels de l'expression musicale (p. 87). « Le changement d'intensité, tout comme le changement d'intonation, est d'un effet sûr et irrésistible : on peut citer les effets du *crescendo* et du *decrescendo*; on doit citer encore les effets obtenus par un changement d'intensité soudain, « par un contraste dynamique qui scande la pensée musicale » (p. 89) et contribue ainsi à former — peut-être eût-il mieux valu écrire : à caractériser — le motif. Bref la dynamique contribue essentiellement (ne disons pas exclusivement), dans le discours musical, à faire le ton de la chanson.

Qu'est-ce maintenant que l'*Agogique*? Pour les gens qui savent le grec, le sens du mot est facile à saisir. L'agogique a rapport au mouvement de la phrase et à ses variations. « On me permettra de constater avec quelque satisfaction, écrit M. Riemann (p. 89), que cette notion, introduite par moi dans le domaine de l'analyse esthétique, a été jugée digne d'attention. Pour bien saisir cette notion dans toute sa pureté, il faut se reporter aux sifflements du vent d'orage, dont la puissance variable influe non seulement sur l'intonation du son qu'il produit mais encore *sur la rapidité avec laquelle il monte ou descend*. Il suffit que la violence du vent augmente rapidement pour que le mouvement ascendant s'accélère; qu'elle diminue rapidement, et le mouvement descendant s'accélérera de même. » Appliquons cette remarque à la phrase musicale. Il en résultera que « l'agogique, comme la dynamique, joue le rôle le plus important dans le cadre restreint du motif. A l'augmentation d'intensité, à la progression dynamique positive, s'allient une diminution progressive des durées, une accélération de mouvement. » Il semble dès lors qu'en général les fluctuations de la dynamique et de l'agogique soient liées les unes aux autres. L'intensité n'en est pas moins une chose, et la rapidité une autre chose. La dynamique et l'agogique ne sauraient dès lors être confondues. Et c'est ce qui nous fait regretter que l'auteur ne leur ait pas consacrées, à chacune, un chapitre distinct.

Le chapitre du *Rythme* est aussi d'un grand intérêt. Il n'est d'ailleurs pas, dans l'Esthétique de Riemann, de parties médiocres. Mais un compte rendu ne pouvant indéfiniment s'étendre, on est obligé de choisir. M. Riemann dérive notre besoin de rythme et ceux de nos plaisirs esthétiques dont le rythme est la cause, des battements de notre cœur. Ceci posé, faites entendre une note à chacun de ses battements, soit une note par trois quarts de seconde, vous n'éprouverez qu'un plaisir médiocre. Vous ne sentirez pas le rythme à proprement parler. Vous aurez la perception d'un mouvement uniforme, c'est-à-dire uniformément mesuré. Ceci n'est pas de M. Riemann. J'insiste toutefois sur l'observation. Car s'il faut s'incliner devant l'histoire, laquelle nous apprend que la notation rythmique a précédé de longtemps l'usage des « barres de mesure », on aurait tort d'en induire, ainsi que paraît le faire l'auteur, — il n'y a là, sans doute, qu'une apparence, — l'antériorité du rythme à la mesure. Pour bien marcher il faut aller en mesure, c'est-à-dire se mouvoir uniformément; autrement la marche fatigue; pour danser, il faut encore aller en mesure. Quelque chose de plus, toutefois, ici est nécessaire. Si nous disions que de la marche régulière à la danse il y a toute la différence du mouvement uniforme au mouvement uniformément varié, peut-être approcherions-nous de ce qui caractérise, à nos yeux, le rythme dans son opposition à la mesure.

Dirons-nous maintenant que, pour qu'il y ait rythme, et non plus simplement mesure, il faut que les notes d'un chant soient de quantité

variable, les unes relativement longues, les autres relativement brèves, mais de telle sorte que la durée des brèves représente une fraction numériquement définie de celle des longues ; — dirons-nous cela ? Oui, certes. Mais voici une valse : trois notes par mesure composent son premier motif ; ses notes sont de valeur égale. Et nous sentons un rythme. D'où il suit que la perception du rythme n'est point liée dans tous les cas à des variations de quantité. Même vous pouvez « battre un rythme de valse » sans chanter la moindre phrase musicale. Il y aura rythme, et pourtant les intervalles sont égaux. Pourquoi donc dirons-nous que c'est un rythme ? Parce que, sur trois battements, le premier surpassera les autres en intensité. Le rythme, parlons comme M. Riemann, est fonction de la dynamique et de l'agogique — tout ensemble ou séparément selon les cas. Il suffit donc, pour qu'il y ait sensation de rythme, que la durée soit divisée ou inégalement ou diversement ; dès que, dans une phrase musicale, nous éprouvons une impression de périodicité, nous sentons le rythme. Dans l'allegro à trois temps qui annonce le retour d'Iseult, ce n'est pas seulement l'accent d'intensité qui contribue au sentiment de son rythme, c'est aussi la forme même du motif. On ne peut donc pas considérer les éléments du rythme comme s'ils relevaient tous de la quantité pure, comme s'ils dépendaient tous de variations quantitatives. La *qualité* aussi le pénètre.

Cette façon de concevoir le rythme au double point de vue de la qualité et de la quantité est celle de M. Riemann. Elle est assurément plausible. Après tout, la durée musicale, subjectivement envisagée, n'est-elle pas quelque chose de plus que de la durée pure, et par conséquent quelque chose d'accessible non seulement à la division mais encore à la diversité ? Cette conception heurte assez fortement nos habitudes pour nous faire hésiter à l'adopter. Nous craignons qu'elle ne donne lieu à des confusions regrettables. Et nous gardons notre conception du rythme développée au chapitre III de notre *Esprit musical*. Elle a, croyons-nous l'avantage de ne pas nous faire sortir de la quantité ; elle a en outre celui de maintenir entre les idées de « rythme », de « phrase », de « membre de phrase » des distinctions utiles et même nécesaires[1]. Je n'en juge pas moins la conception de M. Riemann des plus séduisantes : elle a, entre autres mérites, celui d'un effort visible pour éviter les séparations abstraites et pour se maintenir plus près de ce que, faute d'une expression meilleure, on appellerait la vie du discours musical.

L'Esthétique de M. Riemann est dominée par une idée générale, philosophique, encore que la métaphysique, ainsi que nous le disions

1. Nous admettons comme fondée l'objection tirée de l'exemple de la valse. Cette objection porte contre notre conception exclusivement quantitative. Je me trompe, elle porterait *si chaque temps fort ne nous donnait l'impression d'un accroissement de durée*, impression subjective mais réelle.

en commençant, en soit tout à fait absente. Cette idée est que la musique est un art non représentatif mais expressif, c'est-à-dire expressif de la vie intérieure, et encore pas de toute cette vie, mais seulement de son aspect subjectif, émotionnel. Et c'est pourquoi le rythme fait partie de la musique, lui est essentiel, bien qu'il y eut rythme en dehors d'elle. Il faut même que le rythme se rencontre ailleurs qu'en musique, sans quoi la musique, n'exprimerait rien. M. Riemann irait-il jusqu'à penser, comme nous, que, pour exprimer, un art doit participer de ce qu'il exprime, c'est-à-dire avoir des éléments communs avec le texte caché que sa destination est de traduire? Platon disait que le semblable seul peut connaître le semblable. Nous dirions, nous, que le semblable seul peut émouvoir le semblable.

Ces prémisses étant posées il en résulte que la psychologie pénètre jusqu'au cœur de l'Esthétique musicale. Et c'est bien ainsi que M. Riemann paraît l'entendre : il ne fait de psychologie musicale, expressément parlant, qu'en de rares endroits. Il n'en fait presque nulle part. Et quand même il en fait partout. J'aime ce qu'il a écrit (p. 199) sur le premier motif de *l'Appassionata*, qui « glisse doucement pour s'affaisser, non sans résignation », auquel « répond un second motif dont la formule ascendante dit à la fois le désir et l'espoir renouvelé ». A ce propos nous soumettrions volontiers à l'auteur une observation de laquelle il nous semble que nous ayons tiré parti dans nos recherches. Il est des phrases musicales interrogatives : on les reconnaît facilement. Par exemple le *final* de la sonate en *ré majeur* de Beethoven débute par une phrase de ce genre. Il est aussi des phrases... *optatives*; elles expriment le désir, le regret, l'espérance : lequel des trois sentiments. Il est trop clair que c'est à la critique de choisir selon les circonstances, car les moyens d'expression ne diffèrent pas sensiblement. Ils consistent, soit à faire des haltes, soit à mettre des accents sur des notes étrangères à l'accord parfait, telles la sous-dominante, la sous-sensible, la sensible. Dans le grand air d'*Hérodiade*, Hérode, aspirant à l'amour de Salomé, s'écrie : « Vision!... etc. » La première syllabe du mot est allongée sur la sous-sensible, la dernière tombe sur la dominante et y stationne : l'orchestre soutient cette dominante par un accord de septième. La phrase reste en l'air comme si elle *aspirait* à quelque chose qu'elle vise mais ne sait pas encore atteindre.

Autre exemple. Dans le vieil air : *Fleuve du Tage*, — supposons-nous en *ut*, — les deux syllabes du mot *Tage* se posent l'une sur le *fa*, l'autre sur le *ré*, notes appartenant à l'accord de septième. Le regret exprimé par les paroles est fort heureusement exprimé ou symbolisé par la musique. Inutile de dire que les phrases optatives abondent dans Chopin et aussi dans Schumann. Tous deux excellent à donner l'impression du bonheur personnel impossible ou perdu, l'impression de l'*heraus*, terme allemand qu'il est plus facile de rendre par un geste que par un mot d'une autre langue.

Encore une fois nous ne pouvons songer à suivre pas à pas le lien très important et très significatif dont l'analyse chapitre par chapitre conviendrait mieux à une revue de musique qu'à une revue de philosophie. Nous voulions montrer qu'en donnant à son esthétique pour base non plus la philosophie proprement dite mais la psychologie, l'auteur a fait entrer l'esthétique musicale dans une phase positive. De quoi M. Riemann mérite d'être grandement félicité et remercié.

Lionel Dauriac.

II. — Philosophie religieuse.

J. Baruzi. — Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits, avec un fac-similé. Paris, Félix Alcan, éditeur (*Collection historique des grands philosophes*), 1 vol. in-8°, 525 p.

En attendant la grande édition où doivent entrer tous les inédits de Leibniz, d'heureux chercheurs nous révèlent peu à peu les trésors que contient la Bibliothèque royale de Hanovre. M. Baruzi n'en avait encore tiré que « Trois dialogues mystiques », publiés par la *Revue de Métaphysique et de Morale* (janvier 1905). Mais c'était un indice de la direction dans laquelle il avait orienté ses fouilles; il nous en fait connaître aujourd'hui les résultats. Son livre est tout vibrant, pourrait-on dire, de l'émotion produite par une sorte de présence réelle chez la plupart de ceux qui étudient ces manuscrits; il est plein de documents nouveaux que l'auteur, très informé, a très habilement combinés avec les documents déjà publiés; il est, en un mot, du commencement à la fin, malgré quelques incertitudes dans le plan et quelques imperfections de détail, extrêmement intéressant et agréable à lire.

S'il s'agissait d'un autre que de Leibniz, le titre paraîtrait prétentieux. Il ne fait qu'exprimer exactement les ambitions religieuses de cet esprit universel pour lequel il n'y avait pas de frontières infranchissables, et qui médita toute sa vie d'amener à l'unité de foi le monde entier. On connaît la lettre à un prince d'Allemagne dans laquelle, tout jeune encore, il énumérait et promettait une foule d'inventions qui n'ont pas encore été toutes réalisées de nos jours. Il s'est, de la même manière, flatté de voir l'humanité changée en une république idéale des esprits. On dirait d'un Prophète inspiré qui a la vision du plus lointain avenir, et qui, se trompant sur les temps seulement, confond cet avenir avec le lendemain ou même le jour d'aujourd'hui. Il était malaisé de raconter ce rêve fabuleux tout mêlé de faits précis et de démarches raisonnées. M. B. convient de bonne grâce (p. 428) qu'il en a donné une exposition arbitraire : « Tout ce que l'exposition, dit-il, disjoint arbitrairement pour le conformer ensuite à un ordre de succession doit maintenant s'unifier

par l'intuition : Conquête de l'Egypte, Missions vers l'Orient, Organisation des Etats, Union des sectes rivales ». Peut-être aurait-il mieux fait de commencer par où il a fini. Dans une première Partie, dont on ne sait d'abord si elle est un hors-d'œuvre ou une préface générale, et cette hésitation est bien naturelle quand on voit la seconde Partie s'ouvrir par une Introduction, il nous raconte, en effet, sous le titre : « L'expansion vers l'Orient », les diverses tentatives de Leibniz pour préparer l'avènement d'une chrétienté qui embrasserait tous les peuples. Il faudrait, pour cela, détruire l'infidèle par excellence, le Turc, et, cette tâche, Louis XIV en viendrait à bout et en recueillerait la gloire la plus pure si, au lieu d'attaquer constamment ses voisins, il tournait ses armes contre l'Egypte. Leibniz apporte à Paris un projet qu'il se propose de soumettre au roi — on ne sait même pas s'il obtint une audience, — et dont il attend, par contre-coup, les plus grands effets. Mais sa pensée va bien au delà! Il ne s'intéresse pas moins aux missions des Jésuites en Chine, et, plus tard, après avoir hésité un moment, comme la fortune, entre Charles XII et Pierre le Grand, il offrira au Czar ses services pour hâter l'organisation du grand empire, la transformation du monde slave et, par lui, relier l'Asie à l'Europe dans l'unité intellectuelle d'une même civilisation. Il faut lire l'infini détail de ces plans et de ces méditations dont nous avions, sans doute, entendu parler, mais qui revivent ici pour nous, comme si nous en étions les témoins ou les confidents, et qui augmentent encore, contre toute vraisemblance, l'idée que nous nous faisions déjà de ce prodigieux esprit.

Avant de songer à cette union des peuples les plus divers, ne fallait-il pas tenter de réconcilier les deux Eglises qui divisaient la chrétienté elle-même? Leibniz, comme on le sait, n'y a pas manqué; il menait de front toutes les combinaisons diplomatiques et toutes les négociations où s'agitaient les problèmes théologiques les plus délicats. « Construction de l'Eglise universelle », tel est le titre de la seconde Partie, dans le livre de M. B. Il nous y montre successivement : 1° « La genèse religieuse » ; 2° « Le milieu hanovrien et les circonstances historiques du premier projet d'union (1676-1679) »; 3° « La recherche de la vraie Eglise », et, enfin, 4° « L'obstacle : ou les conditions de l'unité ». Les documents inédits renouvellent ici ce que nous avaient déjà appris les correspondances antérieurement publiées entre Leibniz et les représentants les plus autorisés de l'une et l'autre Eglise. Souvent même ils permettent d'apprécier les raisons de l'échec final avec plus d'exactitude, et, quelquefois (comme l'inédit cité p. 324 et analysé dans la conclusion, pp. 386-391), ils ajoutent à l'impression dramatique de ce grand débat, dont le philosophe de Hanovre et Bossuet furent les protagonistes, toute l'émotion dont tel manuscrit, dans « son graphisme hâtif et passionné », porte encore la marque vivante. Mais les indications auxquelles je suis forcé de me borner ne peuvent donner qu'une faible idée de l'intérêt de toute cette

seconde partie. Si ce qu'elle contient des arguments de Bossuet n'est pas à proprement parler nouveau, ils gagnent cependant à être rapprochés de ce que nous pouvions savoir, et surtout de ce qui nous est découvert pour la première fois des sentiments et des plus secrètes pensées de Leibniz, et, en vérité, il serait difficile de décider entre ces deux grands hommes, entre l'auteur du *Traité de la concupiscence* et celui du *Discours de métaphysique*. Il faudrait, comme dit M. B., juger à la fois le protestantisme en protestant et le catholicisme en catholique. C'est peut-être, ajoute-t-il, l'attitude vers laquelle s'efforça Leibniz : « Peut-être, par l'hésitation dogmatique de toute sa vie, a-t-il voulu *vivre* deux expériences, sans que l'une fût prématurément ternie d'un mélange destructeur avec l'autre » (p. 185).

J'aimerais mieux, si elle était française, l'expression « hésitation confessionnelle »; car toute la troisième partie, qui sert aussi de conclusion, intitulée : « La gloire de Dieu », ferait assez voir, si l'on ne le savait déjà, que jamais personne ne fut moins suspect d' « hésitation dogmatique ». M. B., qui a très bien vu qu'il ne faut pas « vouloir accorder à cet esprit une seule genèse » (p. 43), a montré, avec beaucoup de force et un réel talent, dans cette dernière partie, la vérité de cette formule de Leibniz : « Je commence en philosophe; mais je finis en théologien » (p. 507). La préoccupation chez lui de la gloire de Dieu, au moins dès que sa doctrine fut achevée, est telle que tous ses efforts pratiques dérivèrent, on peut le dire, de l'amour de Dieu. Et peut-être, comme je l'indiquais plus haut, faut-il regretter que l'auteur n'ait pas fait de sa conclusion l'introduction de son livre. Il eût été par là plus facilement conduit à avoir et à donner véritablement l'*intuition* de tout ce côté de la pensée leibnizienne. Toutefois, chez un philosophe, l'amour même de Dieu est inséparable de l'estime qu'il a nécessairement pour la manière dont il conçoit la gloire de Dieu, l'amour de Dieu, en un mot pour sa doctrine. Or de tout le livre de M. B. il ressort, presque à chaque page, que l'unité intellectuelle rêvée par Leibniz comme le plus grand bien de l'humanité, se confond, en définitive, avec l'adoption universelle de sa propre philosophie. C'est à elle qu'il s'efforce de rallier les esprits les plus divers; c'est elle qu'il se plaît à découvrir, au moins en partie, dans les plus remarquables pensées de ses contemporains les plus illustres, comme Pascal (V. le fac-similé et son commentaire, pp. 224 sq.), ou qui lui inspire à leur égard la plus vive antipathie, s'ils adoptent ou ont adopté des idées différentes. Mais l'esprit même le plus puissant et le plus indépendant a toujours et avait surtout au XVIIe siècle des raisons, le plus souvent ignorées, de préférer en matière religieuse telle ou telle manière de voir. Impressions de jeunesse ou atavisme, il est soumis à des influences dont il ne peut s'affranchir, parce qu'il n'en a pas conscience, ou parce qu'il les respecte même malgré lui. On y trouverait, si je ne me trompe, l'explication de certaines oppositions entre Descartes et Leibniz dont M. B. (p. 436, en note) conjecture « qu'il doit

être replacé dans la tradition germanique du moyen âge et de la Réforme ». Faudrait-il en conclure que le sentiment religieux est inconciliable avec la philosophie, ou qu'il la fausse, ou qu'elle le corrompt et que toujours l'esprit philosophique, comme le dit Bossuet (p. 391), « devient une source de superbe? »

A. PENJON.

Herman Siebeck. — ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE. 1 br. gr. in-8°, IV-79 p. Tubingue, Mohr (Paul Siebeck), 1907.

Trois essais de philosophie religieuse. Le premier (*Le progrès de l'humanité*) reproduit, avec quelques modifications, un discours académique (le fond a déjà trouvé place dans le *Traité de philosophie religieuse* de l'auteur). Le second (*Religion et évolution*) a paru en 1904 dans la *Zeitschrift für Philosophie*; l'auteur l'a complété. Le troisième (*Les forces naturelles et la volonté humaine*) est inédit.

1) M. Siebeck résume l'histoire de la conception du *progrès humain*. Il montre comment, dogmatique longtemps et théologique, elle prit à l'époque de la Renaissance et de la Réforme un caractère plus personnel, comment elle s'incarna au XVIIIe siècle dans la philosophie de l'histoire (française et allemande) et dans les événements politiques, comment au XIXe siècle l'idéalisme et le positivisme s'accordèrent pour déterminer une loi d'évolution qui fait de l'histoire une ascension sans terme de l'humanité. — Il analyse cette idée du progrès et aperçoit en elle l'attribution d'une *valeur absolue* à cette réalité unique qui est la vie du monde se manifestant à sa plus haute puissance dans l'humanité. Cette attribution, acte de *foi*, est combattue, soit par le pessimisme métaphysique, soit par les partisans (historiens et philosophes) de l'invariabilité du bilan humain. — La thèse du progrès a donc pour point de départ le besoin d'une interprétation *téléologique* (esthétique et morale) de l'histoire. Mais, que l'on conçoive le progrès comme *indéfini* et comme se réduisant au *mouvement* seul de l'humanité, ou que l'on conçoive un état *final* (lequel, d'ailleurs, ne saurait durer indéfiniment), la thèse aboutit à cette contradiction de ne réaliser nulle part la *valeur* qu'elle prétend assurer (matérielle et surtout *morale*), puisque l'effort individuel disparaît dans cette doctrine de l'évolution *nécessaire*. — Et pourtant l'on ne saurait nier sérieusement le progrès de l'humanité. C'est qu'il convient de voir en lui une *tâche* proposée à l'effort humain, une *vocation* réalisable, et non un processus nécessaire. Cette conception s'accorde avec l'histoire et avec les exigences morales; elle explique les périodes de décadence par le déclin de l'activité morale personnelle.

2) Complétant les idées d'Eucken sur *la vérité de la religion*, M. Siebeck voit dans l'évolution une succession de moments, dont chacun apporte quelque chose de *nouveau*; la *vie* ajoute à l'*inorga-*

nique, la *conscience* à la vie, l'*esprit* à la conscience. Mais le contraste capital se produit au stade le plus élevé. A l'avènement de l'esprit, la *liberté* prend la place de la *nécessité naturelle*; l'évolution, désormais consciente d'elle-même, devient une *tâche* proposée au vouloir. Et dans cet acte de l'esprit, véritable formation de l'être essentiel (*Wesensbildung*), la *moralité* et la *religion* ont l'une et l'autre leur racine. La religion consiste dans la conception des valeurs *supramondiales* (*überweltlich*), la moralité, dans l'effort pour réaliser ces valeurs. C'est donc dans l'évolution que le *divin* se révèle à l'homme, et sous les formes de la vie. D'où le développement de la religion elle-même, et le passage des religions naturistes (antérieures à l'éveil de la liberté) à la religion spirituelle de la « rédemption » en laquelle la liberté s'exprime par cela même qu'elle se *propose* une tâche. D'où encore la *nécessité* du *mal* (puisque toute vie, étant un développement, suppose une *résistance* à surmonter), et la *possibilité* du *péché*, produit de la liberté, laquelle peut se résoudre en faveur de l'évolution purement naturelle et renoncer à l'idéal divin (ce qui constitue, au degré le plus haut, le péché *satanique*).

3) Le troisième essai est consacré à l'opposition qui existe entre les forces indifférentes de la nature et la volonté morale de l'homme que ces forces entravent ou anéantissent, c'est-à-dire au problème du *mal* (au seul point de vue *physique*). L'auteur remarque que la *résistance* de la nature, identique à l'existence des *lois* naturelles, est chose inévitable; une nature qui se plierait aux volontés bonnes, et saurait discerner celles-ci, serait non plus Nature mais Dieu. Cette résistance est, d'ailleurs, la condition même de la conscience du devoir et de la liberté. Mais la réponse suprême ne peut être obtenue que si l'on distingue les *valeurs éternelles* et *supramondiales* de l'existence temporelle, et si l'on tient compte de la *foi* en l'éternel. Les résistances de la nature, la mort même, n'apparaissent plus dès lors comme une destruction des valeurs et de l'être spirituel. Et, quelque solution que l'on donne au problème de l'immortalité individuelle, le fait que l'humanité a toujours cru au progrès, c'est-à-dire à ces *valeurs* suprêmes proposées librement, prouve qu'il n'y a pas dans cette solution du problème une illusion.

J. Segond.

III. — Sociologie.

M. J. Lagargette. — Le rôle de la guerre. *Étude de sociologie générale. Préface de M. Leroy-Beaulieu*, 1 vol. in-8°, 700 p. Paris, Giard et Brière, 1906.

Cet ouvrage constitue une étude aussi consciencieuse que complète

de la guerre, une véritable encyclopédie de la question. Sans cacher ses sympathies pacifistes, l'auteur trouve avec raison que, en dehors de la masse de ceux qui condamnent la guerre pour des raisons purement égoïstes ou par simple sentimentalité, tous ceux, moralistes, économistes, juristes, théologiens, qui invoquent contre la guerre et le militarisme des raisons plus ou moins objectives, ne considèrent ce phénomène qu'à un point de vue spécial, celui d'une discipline particulière, et ne tiennent compte que de ses effets, et encore non dans leur ensemble, mais de ceux qui se manifestent dans un domaine déterminé de la vie sociale.

Agir ainsi, c'est « mutiler les solutions ». La guerre est un phénomène infiniment complexe, tenant à presque tous les côtés de la vie sociale, aussi bien en les déterminant qu'en étant à son tour déterminé par eux, de sorte que les effets qu'elle produit dans un domaine quelconque de l'activité et de la vie sociale ne peuvent en aucune façon servir de critérium de sa valeur et de son importance. Telle guerre peut en effet être désastreuse au point de vue économique, et n'en être pas moins juste au point de vue juridique, utile au point de vue politique, et inversement. Il faut donc « prendre le phénomène corps à corps », l'étudier dans son ensemble, moins dans ses effets que dans ses causes, car toutes nos lamentations sur « les horreurs de la guerre » resteront à l'état d'aspiration platonique aussi longtemps que nous ne nous serons pas attaqués à sa racine, ce qui est impossible sans la connaissance exacte et précise des causes.

La guerre est un phénomène, un fait. Or, une étude vraiment scientifique d'un fait doit commencer par celle de sa genèse. Nous souffrons indirectement des effets des guerres passées, directement des effets de celles dont nous sommes témoins, ainsi que de l'ordre de choses créé par l'attente armée et anxieuse de guerres nouvelles.

Il en résulte de notre part une impatience et une animosité qui faussent nos jugements et qui par cela même ne peuvent que retarder la réalisation de l'idéal pacifiste, si toutefois elle est possible. Sans aller jusqu'à dire que la guerre est « mère de toutes choses », on n'en doit pas moins reconnaître qu'elle constitue un phénomène tellement général dans l'histoire du genre humain qu'il est impossible sans parti pris de l'attribuer toujours et dans tous les cas à l'ambition ou à la férocité de conquérants, à la rapacité ou aux caprices de princes, aux intrigues de cour. Certains apologistes de la guerre vont jusqu'à attribuer à ce phénomène un caractère quasi fatal et à tirer de sa généralité dans le passé une preuve en faveur de sa persistance dans l'avenir. Une pareille conclusion n'est pas moins téméraire ni moins superficielle que la condamnation sommaire de la guerre, et l'auteur réfute avec beaucoup de force les arguments de cette catégorie de théoriciens. La seule conclusion qu'il soit permis de tirer de la généralité du phénomène-guerre est que cette généralité tient probablement à des causes profondes et non moins générales.

Ces causes ne peuvent résider que dans les désirs humains, la guerre étant « un état de luttes violentes issu, entre deux ou plusieurs groupements d'êtres appartenant à la même espèce, du conflit de leurs désirs ou de leurs volontés ». La guerre est donc un phénomène téléologique, elle est une fonction, un moyen d'atteindre certaines catégories d'effets; nous devons donc d'abord examiner les fins qu'elle sert à poursuivre; au point de vue de leur nécessité, de leur vitalité, de leur importance, et nous demander ensuite, non seulement si la guerre comme moyen est bonne, juste ou désirable en elle-même, mais si, étant données certaines fins à atteindre, elle constitue toujours et dans tous les cas le seul moyen possible, le mieux adapté aux fins visées.

Or, les fins qu'on cherche à réaliser au moyen de la guerre sont aussi multiples et aussi variées que les objets des désirs humains. Tout objet de désirs peut devenir une cause de guerre, et tel a été en effet le cas des peuples primitifs. Mais ne voit-on pas qu'il y a un grand nombre de désirs qui peuvent être satisfaits et qui le sont réellement par des moyens autres que la guerre? Et ne peut-on pas espérer que le nombre de ces désir va en augmentant? Voilà déjà, soit dit en passant, une première raison d'espérer une diminution de la fréquence des guerres.

L'auteur divise les guerres en guerres impulsives ou irréfléchies, en guerres au moyen desquelles on poursuit consciemment un but spécifique, et en guerres servant à poursuivre un but générique, ou guerre-sport. Cette dernière subdivision nous paraît un peu artificielle. Les peuples ne se font jamais la guerre pour des raisons d'ordre biologique, scientifique ou religieux. Ce sont des raisons à l'aide desquelles on s'efforce de masquer des buts spécifiques plus ou moins avouables, ces raisons étant souvent susceptibles de créer l'illusion, de donner le change à ceux-là mêmes qui les ont inventées; ce sont encore des raisons avancées après coup par des théoriciens pour justifier telle ou telle guerre particulière ou la guerre en général. Les guerres pour un but générique sont en effet une variété d'apologie plutôt qu'un genre de guerre à proprement parler. Après avoir éliminé cette dernière catégorie, nous nous trouvons donc en présence des guerres impulsives et des guerres pour un but spécifique. Les premières sont l'apanage de l'humanité primitive, les dernières caractérisent davantage l'humanité civilisée. Mais la succession de ces deux catégories de guerres est d'ordre logique plutôt que chronologique, et il s'en faut de beaucoup que les guerres des peuples civilisés soient exemptes de tout caractère impulsif et irréfléchi. On peut même dire que c'est l'impulsivité, l'irréflexion qui caractérisent la guerre en général. Les sauvages se font la guerre sans savoir exactement pourquoi ils se battent, tandis que les peuples civilisés ont conscience du but qu'ils poursuivent. Mais il est permis d'affirmer que le rôle de la conscience chez ces derniers est limité strictement à la conception du

but et que c'est l'impulsivité, l'absence de réflexion qui, empêchant d'envisager et d'examiner d'autres moyens, font voir dans la guerre le seul moyen d'atteindre le but poursuivi. Quelle que soit l'importance ou la vitalité de ce dernier, il serait impuissant à lui seul à déchaîner la guerre, sans ce fond d'impulsivité inhérent à la nature humaine.

Il nous est impossible de passer en revue tous les buts spécifiques pour la réalisation desquels la guerre a servi et sert de moyen. Nous n'avons qu'à renvoyer à l'ouvrage où tous ces buts sont soumis à un examen approfondi et à une critique sagace et où, à propos de chacun d'eux, l'auteur ne manque pas de poser la question de savoir si le but en question n'aurait pas pu être atteint par un autre moyen que la guerre ou, en d'autres termes, la question de l'adaptation de la guerre comme moyen au but poursuivi. Après la critique des buts de la guerre, vient celle de ses résultats, celle des différentes théories qui ont été édifiées pour justifier la guerre, de même que celle des moyens qui ont été proposés en vue de sa suppression ou de son atténuation. L'auteur passe ensuite en revue les effets que la guerre, aussi bien que le militarisme produisent, dans les différents domaines de la vie sociale. Et la conclusion qui semble se dégager de cette vaste étude est la condamnation presque sans réserve de la guerre. Mais cette conclusion n'a pas encore trop de quoi nous réjouir, car la condamnation prononcée par l'auteur est purement théorique, et on doit convenir avec lui que dans l'état actuel des choses il ne peut en être autrement. Condamner un phénomène est une chose, le supprimer en est une autre, et la condamnation n'entraîne pas toujours nécessairement une suppression. Le désarmement ne peut être efficace qu'à la condition d'être général, ce qui suppose une entente universelle qui n'est pas près de se faire. Différentes institutions ont été créées en vue de diminuer la fréquence des guerres, d'en limiter les causes et les prétextes. La conférence de la Haye constitue une des manifestations les plus importantes des aspirations pacifistes qui animent de plus en plus l'esprit des individus et des peuples. Tout permet d'espérer que le même courant d'idées et de sentiments dont sont sortis les premières commissions et les premiers traités d'arbitrage favorisera l'extension de ce moyen pacifique de régler les différends internationaux, sa généralisation qui finira peut-être par rendre un jour les guerres psychologiquement impossibles. Il ne faut pas en effet perdre un seul instant de vue ce point capital : la guerre est avant tout un phénomène psychologique, une manifestation des désirs et des croyances humains, et c'est de l'évolution psychique des hommes que nous devons attendre, sinon la suppression complète des guerres, tout au moins la diminution progressive de leur fréquence et de leur intensité. Si nous ne pouvons supprimer d'un trait de plume un phénomène qui plonge ses racines dans l'âme humaine, nous avons toujours la possibilité de réagir sur cette âme même, en modifiant les

objets de ses désirs et de ses croyances, en éveillant la réflexion, en diminuant la dose d'impulsivité qui se manifeste dans chacun de nos actes. C'est donc en dernier lieu de l'éducation au sens large du mot que nous devons attendre le progrès de l'esprit pacifiste.

D[r] S. Jankelevitch.

Pierre Kropotkine. — L'Entr'aide, *un facteur de l'Évolution*. Paris, Hachette, 1906, in-18, 326 p.

La formule célèbre « lutte pour l'existence » a longtemps paru convenir seule à l'explication naturaliste de l'évolution sociale; mais voici que la solidarité, la réciprocité d'action, l'assistance mutuelle, se montrent aussi « naturelles » que la lutte et que leur rôle paraît plus important même que celui de la « compétition ». L'auteur n'a pas voulu nier l'existence d'une lutte incessante entre espèces animales, entre races, voire entre tribus humaines; mais il ne croit à l'efficacité de ce facteur isolé, ni pour le progrès, ni même pour la dépopulation et la destruction des espèces. La disparition de certains types est due à des « obstacles naturels » (froid, inondations, chaleur excessive, sécheresse, épidémies) qui opèrent soit par des « réductions », soit par des « destructions en masse », soit par un affaiblissement irrémédiable rendant « inaptes » les descendants débiles des espèces les plus éprouvées (p. viii, 76, 78-79). Le « manque de population animale est l'état naturel des choses pour le monde entier. La compétition ne peut donc guère être une condition normale » (p. 74). Darwin ne l'a pas méconnu; mais il a surtout insisté sur la lutte, et ses disciples, surtout Huxley, ont exagéré la portée de cette insistance très légitime; il est légitime aussi d'étudier presque exclusivement la contre-partie de la concurrence : *l'entr'aide*; d'y faire voir l'effet d'une tendance naturelle, d'un mot d'ordre suivi partout (p. 6 et 8 [1]).

Les faits d'entr'aide abondent dans la vie animale. On connaît bien tous ceux qui se rapportent à la protection et à l'élevage de la progéniture; on n'ignore pas ceux qui se rapportent à la sécurité des associations temporaires ou durables formées par les aminaux soit pour leur subsistance, soit pour le jeu, soit pour les migrations (p. 22 et 23). L'entr'aide existe même chez les fourmis au point de vue de la subsistance individuelle (régurgitation au profit de l'affamée, p. 14). Chez les abeilles, les individus « les plus malins » sont éliminés au profit de la solidarité (p. 19). Nombreuses sont les espèces d'oiseaux qui ont recours au groupement en grand nombre pour résister aux entreprises des rapaces ou pour chasser les « brigands » trop audacieux (goëlands, hirondelles de mer, etc., p. 35). Les variétés industrieuses connaissent une sorte de coopération : non seulement les aigles, les

loups, les lions s'associent pour la chasse (p. 22 et 43), mais les pélicans s'unissent pour obtenir à la pêche un résultat analogue à celui de certains filets de pêcheurs dont le cercle se rétrécit progressivement jusqu'à amener le poisson sur le rivage (p. 25). Il n'est presque pas d'animaux vivant isolément; la vie sociale entraîne la compassion (p. 64) et même un « certain sens de la justice collective » qui va parfois jusqu'au respect de ce que nous appellerions la propriété privée (celle des nids, des places de pâturage, p. 62). Les exemples de coopération, de solidarité, de sociabilité animales abondent, et l'auteur n'eût eu qu'à emprunter à M. Espinas (*Les sociétés animales*) quelques vues d'ensemble pour corroborer ses conclusions sur l'*entr'aide*, fait naturel d'où sortent les faits de solidarité humaine.

Dans l'espèce humaine, on peut considérer successivement les sauvages, les barbares, les sociétés du moyen âge et les sociétés actuelles pour montrer comment non seulement l'assistance mutuelle est la règle générale, mais de plus l'entr'aide est un fait contre lequel la tyrannie de l'État ou les autres obstacles sociaux ne sauraient prévaloir (p. 122 et 240). Aussi haut que la paléontologie nous permette de remonter dans l'histoire de l'homme, dès la première époque post-glaciaire, nous trouvons des symptômes de la vie en commun (amas de coquilles utiles ou d'instruments, p. 87-89). Les clans primitifs avec « mariage communal » (p. 93) se retrouvent chez les sauvages contemporains dont les vertus sociales, la bienfaisance à l'égard de leurs semblables font l'admiration des explorateurs (p. 97). Le communisme subsiste chez les Esquimaux (p. 105). L'auteur explique même certaines mœurs cannibales et des meurtres que justifie presque la pitié humaine. Lorsqu'au clan primitif a succédé la « commune villageoise » (p. 131), que l'on rencontre encore chez les Scandinaves, les Finnois, les Mongols, les Kabyles, les Malais, la propriété privée tend à s'établir, mais sans s'étendre au sol (p. 136). La communauté possède le fond; elle est organisée de façon à se suffire à elle-même (*mir* = *universitas* = monde complet, p. 137) grâce à l'entr'aide, jamais sollicitée en vain. Les fêtes, les repas en commun, les grandes chasses annuelles (*aba* sibérienne) accroissent la solidarité (p. 139-153). L'aide et la protection mutuelle s'étendent au delà des limites de la communauté; les tribus arabes forment ainsi le *Çof* (p. 158), elles respectent les lieux et les choses *anaya* même quand elles ont l'habitude de se piller les unes les autres.

L'organisation communale a permis les institutions judiciaires et l'exercice du pouvoir législatif (p. 143 et 171). Elle a eu au moyen âge son prolongement direct dans les *Guildes*, les associations fraternelles de commerçants, d'industriels, les corporations, les unions de cités pour des fins pacifiques (p. 180-224). La cité du moyen âge pourvoit aux besoins de tous, organise l'assistance des pauvres et des malades (p. 197) comme une grande société de secours mutuels.

Les corporations organisent la production honnête sous la responsabilité collective et avec le concours de tous les membres, concours précieux pour les apprentis et les serviteurs (p. 213). Le moyen âge est donc particulièrement favorable à l'entr'aide économique industriel commercial ou politique (indépendance des cités). Mais le pouvoir religieux et royal viennent arrêter l'élan solidariste. La centralisation exige la ruine des associations. La Révolution de 1789 elle-même est individualiste à outrance (p. 240).

Heureusement les survivances de l'assistance mutuelle sont nombreuses, par exemple en Suisse, dans le Midi de la France, où les biens communaux abondent et où l'agriculture est en partie œuvre commune (p. 255-267). Les *artels* russes n'ont pas disparu; le village turc est encore dominé par des traditions d'entr'aide; et de même la djemmâa arabe (p. 289). Enfin la faveur dont jouissent les syndicats, les coopératives, les associations de secours mutuels, de bienfaisance, d'assistance (p. 305) montre que l'entr'aide est plus que jamais un facteur d'évolution sociale. Mères de famille, paysans, ouvriers, tout le monde s'entr'aide au lieu de lutter et de chercher à s'entre-détruire. La nature montre ainsi dans quelle voie se développera la moralité sociale (p. 315-326).

L'auteur n'a pas montré combien parfois funeste à la liberté, à la justice est la solidarité dont il a loué avec raison le rôle capital dans l'évolution animale et humaine. Son tableau est presque sans ombres, et le parti-pris avoué de ne pas insister sur les phénomènes de lutte, de concurrence, d'oppression, a empêché l'étude de l'entr'aide malfaisante. La réaction contre l'individualisme, la libre concurrence, la lutte pour l'existence érigée en principe de morale, n'en est pas moins légitime; et il n'eût peut-être pas été déplacé de montrer plus longuement dans l'entr'aide la base d'une sélection (au détriment des « oiseaux de proie ») supérieure à celle que permet le struggle-for-life.

G.-L. Duprat.

A. Prins. — De l'esprit du gouvernement démocratique. *Essai de science politique.* Bruxelles, Misch et Thron, 1905.

Ce livre se compose de quatre chapitres dont chacun constitue une étude complète d'un des principaux problèmes qui se rattachent au gouvernement démocratique : la démocratie et l'utopie égalitaire, la démocratie et le principe majoritaire, la démocratie et le suffrage universel, la démocratie et les institutions locales. Les trois premiers chapitres sont d'un caractère critique et négatif, dans le quatrième l'auteur expose le moyen propre selon lui à remédier au mal engendré par le gouvernement démocratique. Il est juste de dire que l'auteur se défend d'être un adversaire du régime démocratique. Seulement, il y

a, d'après lui, démocratie et démocratie. Il y a la démocratie issue de la philosophie du XVIIIe siècle, surtout de celle de Rousseau, et aggravée de nos jours par la théorie et même par la pratique du socialisme. C'est celle-ci qui n'a pas les sympathies de l'auteur. Mais il y a aussi l'autre démocratie. Laquelle? l'auteur serait bien embarrassé de le dire, tout en nous faisant entendre qu'il est partisan d'une démocratie modérée et qui, en raison de sa modération, lui paraît plus scientifique, opposée à la conception métaphysique dont la démocratie de nos jours, dans les pays les plus avancés tout au moins, constitue la réalisation plus ou moins parfaite.

Le premier chapitre ne fait que reproduire les objections qui ont cours dans une certaine presse et dans certains milieux politiques contre l' « utopie » égalitaire. Tel que le principe égalitaire y est exposé, il a en effet tous les caractères d'une utopie. Mais le tableau est chargé à dessein, car personne, parmi les partisans sensés de l'égalitarisme, n'a jamais songé à nier la réalité des inégalités naturelles, ni à prêcher le nivellement complet et universel. Le principe de l'équivalence morale de tous les membres de la collectivité, la croisade contre les inégalités artificielles résultant de la mauvaise et injuste organisation sociale n'implique en aucune façon la négation des supériorités naturelles de tout ordre, ni le rôle effectif de minorités moralement et intellectuellement supérieures. Le grand défaut des adversaires de l'égalitarisme consiste à admettre que les supériorités pour se manifester ont besoin de stimulants des avantages matériels et à ne pas concevoir les concurrences autrement que comme une lutte dont le gain matériel constitue le seul enjeu. S'ils voulaient admettre la possibilité d'une concurrence, d'une émulation libre de tout intérêt matériel, ils se rendraient compte que le collectivisme lui-même est propre à stimuler les activités, à susciter les supériorités toutes les fois qu'elles découlent de l'organisation naturelle des individus.

Les arguments invoqués par l'auteur contre le gouvernement majoritaire et contre le suffrage universel ne présentent pas plus de nouveauté que ceux invoqués contre le principe égalitaire. Le gouvernement de la majorité et le suffrage universel présentent certes des inconvénients que personne ne songe à contester. Mais il est permis de trouver que l'auteur insiste trop sur ces inconvénients, sans faire ressortir d'une façon suffisante les avantages que l'une et l'autre de ces institutions peuvent présenter. Or, ces avantages sont loin d'être négligeables. Malgré tous les abus auxquels le gouvernement des majorités et le régime du suffrage universel ont pu donner naissance, abus tenant aussi bien à l'expérience insuffisante des masses qu'au manque de désintéressement des hommes et des partis politiques, le suffrage universel a favorisé de grands mouvements d'idées dont le gouvernement majoritaire a permis l'application, la réalisation tout au moins partielle. On peut dire sans exagération que si l'on s'en était

tenu à la politique soi-disant expérimentale et scientifique chère aux détracteurs du régime démocratique, une grande partie des réformes sociales réalisées depuis cinquante ans dans les principaux pays civilisés seraient encore actuellement à l'état des simples promesses et de pieux désirs. Leur réalisation n'a été possible que grâce aux principes *a priori* du *Contrat social* qui ont inspiré toute la politique de la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Ces principes sont passés dans les programmes politiques, et si les masses qui ont été appelées à se prononcer sur eux ne se rendaient pas toujours bien compte de quoi il s'agissait, ne comprenaient pas leur portée philosophique, elles soupçonnaient vaguement tout au moins que c'était leur dignité d'hommes que ces principes défendaient, qu'ils renfermaient la promesse d'une vie meilleure et plus humaine. Le suffrage universel a ouvert aux masses des horizons qui leur étaient inconnus jusqu'alors, en leur montrant qu'au delà du cercle étroit des intérêts particuliers à chaque groupement existent des intérêts généraux qui rendent solidaires les uns des autres tous les membres de la nation. Ce n'est pas en récriminant contre le principe majoritaire et le suffrage universel qu'on arrivera à supprimer les abus et les inconvénients du régime démocratique. C'est dans l'éducation des masses que gît le salut, et cette éducation, c'est la pratique même du régime démocratique qui est en train de la faire, qui en constitue tout au moins le commencement.

Certes, nous reconnaissons l'utilité du self-government local, mais seulement comme un complément du régime démocratique, nullement comme un remède contre ses abus. Nous le condamnons au contraire, et nous condamnons encore davantage la représentation corporative, si l'un et l'autre sont considérés comme un moyen de rompre cette unité nationale basée sur l'équivalence morale et politique des citoyens, comme un moyen de réagir contre le goût des idées générales politique qui, si elles font souvent commettre des erreurs regrettables, n'en constituent pas moins l'instrument le plus puissant de progrès.

D[r] JANKELEVITCH.

Mariano Mariani. — IL FATTO COOPERATIVO NELL' EVOLUZIONE SOCIALE. Bologne, Zanichelli, 1906, in-8°, 302 p.

L'étude des faits de coopération est essentiellement sociologique; il en est de même de l'étude des rapports entre la coopération et les autres fonctions sociales; mais le problème particulier de la valeur *économique* des associations coopératives et de leur rôle dans l'évolution *économique* méritait d'être posé et résolu en détail. C'est ce qu'a fait l'auteur (voir p. 3-4). Dans une première partie, il a montré comment l'association coopérative, — distincte de l'entreprise coopé-

rative comme l'agent l'est de son œuvre, — repose sur le désir de s'assurer des avantages (p. 22). C'est même l'idée maîtresse de l'ouvrage que celle d'un mobile essentiellement égoïste, poussant les hommes à s'associer pour retirer un profit de l'action collective (p. 113-116, p. 209). Or l'idée de profit, le désir de bien-être caractérisent les associations économiques; l'association coopérative est donc essentiellement économique (p. 18); elle a pour objet spécial, caractéristique, la diminution du prix d'achat, ou l'accroissement du prix de vente des marchandises, dont on a besoin ou que l'on veut échanger (p. 33-43) ; elle a pour éléments constitutifs des *acheteurs*, ou des *vendeurs* (p. 67). Ces deux sortes d'éléments permettent de distinguer les coopératives de production des coopératives de consommation, les unes tendant à réunir en une même catégorie travailleurs, entrepreneurs et capitalistes (Stuart Mill, Schaeffle, Cairnes, Leroy-Beaulieu, Loria), les autres tendant à faire des producteurs et des consommateurs unis des groupes autonomes, par suite de la production en commun de ce dont tout le groupe a besoin (p. 51-57), selon la conception de Wollemborg, Rabbeno, Manara. Mais qu'il soit acheteur ou vendeur le coopérateur a pour trait prédominant de son caractère économique celui de l'agent désireux d'améliorer sa situation sans avoir recours ni à la spéculation (p. 109), ni au monopole. Le lien social dans ces groupements économiques est donc la *volonté*, déterminée par le désir du profit et superposant au « jeu mécanique de l'offre et de la demande » une sorte de dynamisme qui admet nécessairement la liberté (p. 105-128).

L'auteur ne cherche pas à dissimuler l'opposition des coopératives de diverses sortes (notamment des coopératives de consommation) et de l'organisation économique actuelle. Celle-ci fait que l'échange présuppose l'acte productif, tandis que grâce à l'association coopérative « c'est l'échange qui engendre la production » (p. 141). La coopérative de consommation va à l'encontre de la distinction du producteur et du consommateur qu'accentue chaque jour davantage la spécification sociale (p. 147) ; elle réunit des industries diverses et sans lien en un seul tout complexe au lieu de multiplier les métiers indépendants (p. 150). La coopérative ouvrière réagit contre l'existence de catégories rendues bien distinctes par la division du travail : elle supprime la distinction des entrepreneurs et des ouvriers (p. 157). En général les coopératives suppriment les intermédiaires, les conflits commerciaux et industriels (entre producteurs et consommateurs, patrons et ouvriers, commerçants et clients), les concurrences meurtrières, les abus de la réclame, les crises de surproduction, etc. (p. 158 et 203). La coopération peut donc sembler un phénomène de régression (p. 147), un retour à la forme économique primitive (p. 280).

Cette forme est intimement liée à l'organisation familiale (p. 184), mais la communauté primitive est une « coopérative de consomma-

teurs, ouvriers-capitalistes-entrepreneurs », tandis que la coopérative de consommation est aujourd'hui celle de consommateurs-entrepreneurs-capitalistes *non travailleurs*, la coopérative de production étant une association de travailleurs-capitalistes-entrepreneurs *non consommateurs*, mais vendeurs des biens produits » (p. 189). De plus la coopération aujourd'hui est libre; dans la communauté primitive elle était contrainte. L'affirmation des droits individuels et de la propriété privée était inconnue dans ce régime. Tout au plus de nos jours peut-on voir une survivance des premières formes de coopération dans la société de secours mutuels (p. 194). C'est donc dans une évolution véritable de la vie économique que la coopérative moderne prend place, après un régime individualiste qui, s'il a eu des avantages, a eu la grave inconvénient de livrer les producteurs à l'instabilité, les consommateurs aux trusts, syndicats, monopoles, etc., et surtout de rendre anarchique l'ensemble des relations économiques qui devraient former un système (p. 199-205). La justice et la solidarité réclament le coopératisme.

Ce n'est après tout qu'un changement dans le mode d'activité *en vue du plus grand bien à obtenir avec le moins de peine* (p. 209). L'association coopérative tend à la satisfaction la plus économique des désirs de tous les associés « par la voie du travail en commun » (p. 216-221) et non par les voies de la concurrence ou de la « subrogation », voies ordinaires de la société bourgeoise (p. 211). Elle rencontre des obstacles non seulement dans l'inertie et la dispersion des consommateurs et des producteurs (travailleurs), mais encore dans les difficultés que présente le bon recrutement des coopérateurs (nécessairement en nombre limité par les exigences de l'entreprise, p. 91-97), dans les exigences de la discipline, du capital, du crédit, de la prévoyance, de la répartition des bénéfices (p. 237-238). Il est difficile d'assurer à la coopérative la stabilité dont elle a besoin et l'efficacité qui fait sa raison d'être (voir p. 97-116). La distribution des bénéfices, pour se faire équitablement, doit faire la part de ce qui correspond au salaire, et la part de ce qui doit être partagé selon la contribution de chacun au travail d'ensemble (p. 284). Il importe que chaque groupement ne recherche pas tant un accroissement numérique qui pourrait être fatal qu'une extension croissante de la sphère d'action dans laquelle entrent des industries complémentaires les unes des autres (p. 246). Sur ce point l'auteur paraît adopter les vues de M. Gide et considérer comme la fin des coopératives de consommation la réunion en un tout autonome de tous les modes de production nécessaires à la satisfaction complète de tous les consommateurs associés. Nous avons fait ailleurs (dans notre étude sur l'Évolution de la *solidarité sociale*) les plus expresses réserves sur la valeur de l'association « omnifonctionnelle » dont l'auteur ne nous semble pas s'être assez méfié ; et sur les dangers de la subordination (à laquelle l'auteur tend visiblement) des coopératives de production aux coopératives de

consommation. Le point de vue purement économique paraît ici beaucoup trop étroit.

Particulièrement intéressante est la conclusion sur les rapports de la coopération et du socialisme. Tout en réprouvant les tendances communistes et collectivistes, l'auteur montre avec raison qu'on ne saurait négliger les indications sur l'évolution sociale *fournies* par les tendances socialistes. Pour lui, le socialisme est « l'anticipation idéale » du coopératisme, la tendance à la socialisation un « prodrome » de la tendance générale à la coopération (p. 300). Mais celle-ci lui apparaît comme le « couronnement de l'évolution économique » non pas anarchique, mais de plus en plus organique (p. 293).

G.-L. DUPRAT.

Fanciulli. — L'INDIVIDUO NEI SUOI RAPPORTI SOCIALI. 1 vol. petit in-8°, 238 p., Bocca, 1905.

Le titre de cet ouvrage est impropre et donne une idée inexacte du contenu du livre. C'est une psychologie des sentiments égo-altruistes que l'auteur ramène à trois, l'amour-propre, la pudeur, l'honneur. Fanciulli ne prétend nulle part que ces trois sentiments résument toutes les relations entre la société et la vie affective de l'individu. Mais ils sont entés sur le sentiment du moi et, d'autre part, on n'en peut expliquer le développement sans observer l'intervention de l'approbation collective dans la vie émotionnelle de la personne. « L'approbation et la désapprobation des autres ont eu leur effet, ont constitué une force vive, apte à diriger l'individu en un sens plutôt qu'en un autre. Le mécanisme a été perfectionné. Il fonctionne le plus souvent automatiquement, en l'absence de tout contrôle. Désormais l'individu, indépendamment de toute conviction théorique, doit subir certaines perturbations. Il n'a pas le choix entre les ressentir et ne pas les ressentir » (p. 11 et 12). L'amour-propre, la pudeur et l'honneur ont d'ailleurs été indispensables à l'adaptation de l'individu à la société. Entre les motifs vraiment égoïstes et intéressés et le pur sentiment du devoir, il est une zone mitoyenne, un ensemble de motifs et de tendances égo-altruistes qui se sont constitués sous la pression du jugement collectif, toujours en éveil (p. 7 et 8).

L'auteur ne nie pas qu'il y ait dans la nature humaine, avant toute expérience sociale, des germes, des prédispositions dont l'approbation d'autrui hâte l'épanouissement. Tout son effort tend à découvrir les conditions du passage de la forme fruste à la forme adulte et à mesurer l'influence de l'approbation. Il distingue les manifestations primitives réelles des manifestations apparentes, des formes illusoires du *self-feeling*, de la pudeur et de l'honneur qu'une induction préci-

pitée croit découvrir chez l'animal ou le nouveau-né. Il procède ensuite à une double étude génétique et analytique; enfin il note la régression et la disparition du sentiment.

Le rôle des facteurs sociaux va croissant de l'amour-propre à la pudeur et de la pudeur à l'honneur. L'amour-propre et l'honneur ont tous deux leurs racines dans le *self-feeling*, mais l'amour-propre est une manifestation immédiate du sentiment du moi, l'honneur en est une manisfestation profondément socialisée. L'amour-propre tend à l'affirmation, à la conquête; l'honneur subordonne la conduite individuelle au jugement d'un cercle social qui peut d'ailleurs être très étroit et en opposition avec l'ensemble de la société [1]. On assiste ici au passage de l'égo-altruisme à l'altruisme pur et simple.

Des trois études de l'auteur, la plus complète, à notre jugement, est celle qui traite de la pudeur. Fanciulli écarte les hypothèses de Spencer et de James; il adopte celle de M. Ribot en cherchant à éclairer le rôle attribué par lui à la peur. La pudeur est une peur instinctive de l'amour chez la femme. Elle a sa racine dans une résistance qui sert les intérêts de l'espèce en excitant et en refrénant tout à la fois le penchant sexuel chez le mâle. La pudeur féminine, quoique stimulée par l'autorité sociale et par la suprématie masculine, est une manifestation affective immédiate, enracinée dans l'organisme lui-même. La pudeur masculine est un fruit de l'éducation sociale. Elle suppose l'idée de la faute, inculquée par l'autorité morale et religieuse. D'ailleurs les lois mêmes de la vie en ont favorisé la diffusion. « La sélection naturelle et la sélection sexuelle ont eu une grande importance pour l'hérédité de la pudeur. Qui s'abandonnait à la licence devenait moins apte à procréer et sa race était menacée d'extinction. D'autre part les femmes pudiques avaient plus de chance d'être choisies en tant qu'elles offraient la garantie d'un plaisir plus intense et d'une fidélité plus sûre. C'est ainsi que la pudeur s'est constituée et est restée un des éléments de la nature affective de l'homme » (p. 147-148).

Bref le livre de Fanciulli est une contribution méthodique et intéressante à l'étude des sentiments égo-altruistes. L'auteur avait cherché à obtenir le concours du public italien en ouvrant une enquête et en formulant un questionnaire. Le résultat qu'il a obtenu prouve une fois de plus que, dans les pays latins, l'enquête psychologique rencontre des difficultés presque insurmontables. Les psychologues de profession liront avec curiosité, à la fin de l'ouvrage, l'analyse d'une enquête sur l'honneur (p. 218-234). En dépit de la précision des questions, les correspondants donnent leurs jugements de valeur sur l'honneur, mais presque jamais ils ne décrivent un état de

1. L'auteur croit à tort être le premier qui ait cherché une explication psychologique et psychosociale de l'honneur. Il oublie l'étude de Lazarus (*Das Leben der Seele*, t. I, II, Ehre und Ruhm).

conscience. Les intellectuels (artistes, mathématiciens, etc.), répondent que l'honneur n'est qu'un mot !

GASTON RICHARD.

IV. — Histoire de la philosophie.

Clodius Piat. — PLATON. In-8°, Paris, F. Alcan, 1906.

Platon est un métaphysicien, et même à certains égards le plus grand peut-être de tous : en voilà assez pour le faire porter aux nues par les uns, et rejeter sévèrement par les autres, sans qu'il soit permis à personne de passer devant lui avec indifférence. Et précisément parce que les points les plus importants de son enseignement sont en même temps depuis plus de deux mille ans les plus controversés, il faut être reconnaissant aux érudits qui, comme M. Piat, reprennent sur nouveaux frais la tâche délicate de nous donner du platonisme un précis à la fois sommaire et complet. Pour discuter à fond ce volume, un autre volume, et de plus vastes dimensions, serait indispensable : je dois me borner ici à un simple résumé des huit chapitres entre lesquels se partage l'ouvrage.

I. *Les dialogues.* — Négligeant les questions d'authenticité si vivement débattues depuis un siècle (sauf que le *Parménide* est déclaré très nettement apocryphe), M. Piat passe en revue les divers indices externes ou internes, d'ordre doctrinal ou d'ordre philologique, susceptibles de jeter quelque jour sur la succession chronologique des dialogues. A la suite de Campbell et de Lutoslawski, il admet qu'on peut « recourir avec avantage aux marques stylométriques, pourvu toutefois qu'on sache les choisir au lieu de les entasser » (p. 3); et lui-même prêche ici d'exemple, comme on peut s'en convaincre par les tables des pages 360 et 361. Pour lui comme pour la grande majorité des critiques contemporains, on doit ranger parmi les dernières productions de Platon non seulement le *Timée* et les *Lois*, mais le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*. Quant au *Phèdre*, il est postérieur à la fois au *Banquet* et au *Phédon*. A ma grande surprise, d'un bout à l'autre du livre pas la moindre mention du *Lysis*.

II. *La méthode.* — Quel procédé permettra au philosophe de « démêler la trame éternelle des choses »? A une définition succincte de l'induction (συναγωγή) et de l'analyse (διαίρεσις) succède une étude très serrée de la dialectique platonicienne, laquelle, s'appuyant sur les diverses sciences comme sur autant de « degrés ou bases d'élan », nous délivre peu à peu du conditionnel pour nous jeter en présence de la cause des causes ou de l'absolu. Platon ne dédaigne pas de recourir au raisonnement hypothétique, tout en signalant les germes possibles de « la plus funeste des éristiques ». L'expérience sensible est de nature à provoquer la curiosité intellectuelle, mais les pro-

blèmes qu'elle pose, elle est par elle-même impuissante à les résoudre : quand il touche aux origines du monde, ou des âmes individuelles, ou de l'humanité en général, le philosophe est réduit à appeler à son aide le mythe, « traduction humaine de l'irreprésentable ». Pour être efficace, la dialectique, préparée par une sorte de purification de l'âme, devra dans le calme des passions mettre en œuvre tout ensemble la raison et le sentiment, la lumière des idées et la flamme de l'amour. A cette occasion M. Piat décrit en quelques pages bien courtes l'école de Platon, sa physionomie extérieure, si l'on peut ainsi parler, les procédés d'enseignement qui y furent en honneur, et le dessein de régénération morale et sociale dont elle devait être l'instrument.

III. *Les idées.* — Quelles preuves avons-nous de leur existence? quels en sont les caractères essentiels? Quelle est leur zone d'extension? Voilà les trois questions capitales qui s'offrent ici d'abord. Selon M. Piat, Platon attribuait aux idées la vie, le mouvement et même la pensée; théorie qui a pour elle le *Sophiste* et contre elle le plus grand nombre des dialogues. Ce qui est certain, c'est que, même à la fin de sa carrière, Platon n'a jamais consenti à reléguer les idées au rang de simples concepts. Pareille interprétation (défendue tout récemment encore par M. Lutoslawski) mérite d'être qualifiée de « roman du platonisme ». Non seulement les choses sensibles sont à l'image des idées : mais elles trouvent dans ces dernières « leur cause finale et la première de leurs causes efficientes » (p. 378). Si, au déclin de sa vie, Platon a assimilé les idées aux nombres, ces nombres, au lieu de représenter des abstractions mathématiques, sont « de l'être éternellement arithmétisé » (p. 117). Aux confins les plus élevés du monde intellectuel plane l'idée du bien, forme par excellence de l'être; ce qui amène un contraste ingénieux et quelque peu imprévu entre « l'intellectualisme » d'Aristote et le « moralisme » de Platon.

IV. *La nature.* — « Ivre d'absolu, Platon a le dédain du devenir comme Protagoras avait celui de l'être » (p. 52) : aussi la physique n'est-elle pour lui qu'un « système d'opinions ». Il entre dans les choses du fini et de l'infini : la matière, en soi pur être de raison (p. 125), échappe au chaos « grâce à une cause d'arrêt et de mesure ». M. Piat découvre dans le *Timée* l'affirmation non seulement de l'unité du monde, de sa sphéricité, de sa rotation sur son axe, mais encore de son éternité. Les vues originales du grand philosophe grec sur le mouvement et ses diverses espèces, sur le temps, sur l'espace, sont mises ici en lumière avec une remarquable pénétration.

V. *Dieu.* — Dieu est « l'âme de la doctrine platonicienne » et cependant c'est « un être inférieur et dérivé » (p. 173) : par cela seul qu'il doit se mouvoir lui-même, « il est déjà dans le devenir, au moins par un côté » (p. 164). Loin de s'identifier avec l'idée du Bien, il n'est transcendant ni aux intelligibles ni à l'ensemble des choses : c'est « cette partie supérieure de l'âme du monde qui, indéfectiblement dominée

par la vue indéfectible du Bien, a formé la nature et lui conserve à travers les âges son immortelle jeunesse » (p. 379). De cette notion découlent ses différents attributs : science adéquate de la réalité, sainteté, bonté, toute-puissance, bonheur sans mélange. Le mal, résultat « des indigences de l'infini », a sa raison de fond dans le principe même de l'être, engagé dans une série sans fin de dégradations. M. Piat s'attache ensuite à montrer comment il convient d'entendre dans le *Timée* et dans les *Lois* la divinité conférée aux astres, et de quelle façon, dans la doctrine platonicienne, un reste de polythéisme mythologique se concilie avec le monothéisme. Le chapitre se termine par des considérations très suggestives sur la philosophie première de Platon comparée à celle d'Aristote d'abord, à celle de Hegel ensuite.

VI. *L'âme humaine*. — M. Piat énumère et étudie en détail ses diverses puissances, et les preuves alléguées par Platon en faveur de son immatérialité, de son indivisibilité, du mouvement essentiel dont elle est animée. Il y a une médecine de l'esprit aussi bien qu'une hygiène du corps. Les tendances de « ce grand maître en idéologie » sont plutôt favorables au système indéterministe : mais nulle part il n'a donné de solution proprement psychologique au problème du libre arbitre.

Comme le monde lui-même, le genre humain est éternel et la prédominance du bien sur le mal dans l'humanité ne se maintient que par une série de rédemptions. Quant aux âmes particulières, elles jouissent d'une immortalité personnelle : l'idée d'expiation est étrangère aux sanctions de la vie future, « ne regardent que l'avenir qui ne sont qu'un *sursum* vers le meilleur » (p. 246) : et toute l'eschatologie de Platon est en étroite corrélation avec ses principes métaphysiques.

VII. *Le bien moral*. — Comme la plupart des anciens, Platon place dans le bonheur le but de la vie : mais il a garde de le chercher en dehors de la vertu, laquelle est à ses yeux une science, privilège du sage. Au droit de la nature le philosophe grec oppose le droit de la raison, faite pour gouverner la nature. C'est la foi en la justice divine qui seule donne à la vie son véritable sens. Notons à ce propos que si à l'heure actuelle on estime généralement que la notion de devoir fut étrangère à l'antiquité, M. Piat, en ce qui touche Platon, est d'un avis plutôt différent : « Dieu veut le meilleur et donc l'harmonie des volontés dans la justice : il impose de ce chef le respect du bien » (p. 277). L'art lui-même est tenu de se mettre aux ordres de la morale. La pensée platonicienne paraît dominée par un optimisme complet : à un certain point de vue cependant elle se laisse pénétrer de pessimisme. « Platon a senti de bonne heure la médiocrité des choses humaines, et ce sentiment, une fois éclos dans son âme, n'a fait qu'y grandir avec le nombre des années. Il en vient même par endroits à lui donner un accent d'ironie et de poignante tristesse qui rappelle

les *Pensées* de Pascal » (p. 288). Mais, sous sa plume, pas une phrase, pas un mot qui prêche la désertion de la vie.

VIII. *La cité.* — L'homme ne réalise sa fin que dans et par la société, soumise à la loi suprême de la justice, laquelle requiert tout un ordre de moyens que l'on peut appeler les conditions sociales du bonheur. On doit s'attendre à ce qu'un moraliste tel que Platon attache à l'éducation une importance exceptionnelle : mais il est remarquable de le voir soulever des problèmes économiques qu'on pourrait croire d'origine toute moderne. Sa classification des formes politiques ne mérite pas moins l'attention que les rapports établis entre la législation d'une part, et les circonstances matérielles et morales de l'autre. Contrairement à l'affirmation commune, M. Piat soutient que la politique de Platon est autre chose qu'une œuvre de pure logique; dans certaines de ses parties l'empreinte d'Athènes, de Sparte, de l'Égypte paraît manifeste. L'auteur des *Lois* lui-même déclare qu'il a visité nombre de villes et étudié maintes constitutions.

Et maintenant, pour achever de caractériser l'impression sous laquelle l'étude patiente de Platon a laissé son nouveau critique, détachons deux ou trois phrases de la magistrale conclusion par laquelle se termine le volume.

« Ce qui domine en cette immense synthèse, c'est une confiance à peu près absolue en la valeur de la raison humaine. Rien n'échappe aux prises de la science : elle peut épuiser le réel... Il faudra venir jusqu'à l'origine des temps modernes, il faudra descendre jusqu'à Descartes pour retrouver un tel souffle d'espérance; encore est-ce l'influence renaissante de Platon qui lui donnera, du moins en partie, sa prodigieuse vigueur » (p. 337).

Voilà pour le fond, et voici pour la forme : « Personne peut-être n'a possédé à un degré plus haut le don de l'image, cette marque distinctive des enfants d'Apollon : il en a besoin, il s'y meut autant que dans l'idée : elle éclate tout à coup, olympienne et vive, même du sein de ses abstractions les plus ardues. Ce n'est pas non plus une exagération de croire qu'on n'a jamais égalé son infinie mobilité d'allure, ni la finesse de son ironie, ni surtout ce délicat enjouement qui passe dans ses œuvres comme un sourire de sa pensée; à cet égard, ainsi qu'au point de vue de l'élévation des idées, Platon excelle; il demeure inimitable » (p. 340).

Parmi les innombrables ouvrages consacrés aux théories du célèbre philosophe athénien, celui de M. Piat, malgré sa brièveté relative, est certainement l'un des plus complets. Sans doute sur bien des points il contribuera à aviver plutôt qu'à trancher définitivement les discussions pendantes : mais là même où l'on incline vers une solution différente, il est difficile de contester l'impartialité de la recherche, l'étendue et la sûreté de l'information.

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de Psychologie, t. V.

A. Lemaitre. *Fritz Algar : Histoire d'un trouble cérébral précoce* (p. 73-102). — Curieuse observation prise par M. A. L. sur un de ses élèves, adolescent de 15 ans à hérédité familiale à peu près indemne, mais dont les antécédents personnels étaient très chargés. Cet enfant présentait des rêves à cauchemars, dont les sujets n'avaient rien de bien étrange; des hallucinations autoscopiques dans lesquelles lui conversait avec un autre soi-même extérieur à lui et qu'il voyait hors de lui; enfin des soliloques où il était seul à parler devant des personnages inconnus. Dans ces deux derniers cas, il a nettement la sensation de ne plus s'appartenir, de n'avoir pas la liberté de mettre un terme soit à ses soliloques, soit aux pensées qu'il échange avec l'*autre*. Ces états s'accompagnent d'ailleurs de phénomènes physiologiques qui nous empêchent de souscrire au diagnostic d'hystérie que M. A. L. applique à ce cas : il y a d'autres éléments en cause. L'enfant se plaint, à ces moments, de douleurs et de lourdeur de tête : il a de l'amnésie, etc.

W. v. Betcherew : *Signes objectifs de la suggestion pendant le sommeil hypnotique* (103-110). — Pour être certain qu'une suggestion produit son effet, il faut en voir une réalisation ou signe physiologique : on a alors une preuve indéniable. M. V. B. cherche quelques-unes de ces preuves : son enquête et ses expériences ne l'ont guère conduit à admettre autre chose que des signes du côté de l'appareil visuel : convergence oculaire, rétrécissements de la pupille comme l'avaient déjà vu Binet et Féré, absence de couleur complémentaire après fixation jusqu'à fatigue d'un objet coloré, etc. ; absence de réaction des pupilles, etc. Mais les autres signes organiques sont moins certains : ni le pouls, ni la respiration ne subissent de modifications caractéristiques. En somme, les signes certains de la réussite d'une suggestion sont rares.

V. Betcherew : *Nouvel appareil pour l'examen de la perception acoustique*. — P. Cérésole : *Le parallélisme psycho-physiologique et la thèse de M. Bergson.*

Claparède : *L'agrandissement et la proximité apparente de la lune à l'horizon* (p. 121-148). — C. résume les diverses hypothèses il y en a

une dizaine) émises pour expliquer ce phénomène : il les examine et rappelle les objections qui empêchent de les adopter. Après quoi il fait entrer en ligne de compte un facteur nouveau : le sentiment que nous avons que les astres à l'horizon, notamment la lune, sont des objets terrestres. Ce sentiment ne suffit pas à expliquer notre illusion, mais il en est un élément très important : la lune paraît d'autant plus grosse qu'elle est placée de façon que ce sentiment soit plus développé. Pour vérifier ce point, C. fait dessiner deux paysages identiques, chacun avec un disque lunaire au ciel : mais l'un de ces disques est à l'horizon, et l'autre au zénith. Presque toujours le disque à l'horizon est représenté plus grand que le même disque au zénith Dans une autre expérience, on colle un pain à cacheter sur une plaque de verre à travers laquelle on regarde le paysage : quand le pain à cacheter affleure l'horizon, il paraît plus grand que quand il en est séparé.

A la fin de cet article, C. signale l'analogie (non la similitude) de sa théorie avec celle, toute récente, de Mayr : il termine par une copieuse bibliographie.

Dr Roch : *Les prévisions de rencontre*. — Voici les conclusions des observations faites par le Dr R. — 1° On pense souvent à quelqu'un là où on a coutume de le rencontrer et là où il pourrait être en raison de ses goûts, de ses habitudes, etc. Rien d'étonnant alors à ce qu'on croie l'y voir lorsqu'on en a l'esprit préoccupé; rien d'étonnant non plus à ce qu'on l'y voie aussi en réalité. Sur 10 cas, cette explication m'a paru suffisante six fois. — 2° Il arrive qu'on entrevoie subconsciemment dans le lointain une personne connue, et qu'alors on croie la reconnaître à côté de soi : 3 fois sur 10, R. a soupçonné avec raison ce fait de vision subsconsciente. — 3° La simple coïncidence peut fort bien rendre compte des faits qui ne peuvent rentrer dans aucune des catégories ci-dessus : il est beaucoup plus fréquent qu'on ne croit que de vagues ressemblances évoquent l'image d'une personne connue.

Il ne paraît donc pas nécessaire d'invoquer la télépathie, l'induction à distance, etc.

H. Zbinden : *Conception psychologique du nervosisme* (185-244). — D'un certain nombre de faits d'observation personnelle, Z. conclut que nous sommes nerveux parce que nous entretenons en nous des idées qui rompent l'équilibre de notre mentalité : le nervosisme résulte d'une auto-suggestion qui introduit en nous une idée rompant l'équilibre, ou qui empêche une idée nécessaire de notre équilibre mental de produire son effet.

Schuyten : *Sur la validité de l'enseignement intuitif primaire* (245-253). — S. se demande si la méthode qui consiste à faire appel au plus grand nombre possible de sensations diverses, pour faire pénétrer une notion, est la meilleure pour les élèves : il constate au contraire par expérience que la multiplicité des sensations peut

embrouiller l'enfant; que certains élèves préfèrent telles sensations, et d'autres telles autres. L'assimilation des notions, dans les cas qu'il a étudiés (notions de nombre), est donc beaucoup plus complexe qu'on ne croit : peut-être même nuit-on à l'assimilation en présentant une notion sous des formes multiples et diverses à l'élève. Notre méthodologie scolaire actuelle repose-t-elle sur des bases psychologiques exactes et vérifiées? se demande en terminant S.

A. Muller : *Le problème du grossissement apparent des astres à l'horizon, considéré au point de vue méthodologique* (305-318). — A. M. examine les solutions proposées par divers auteurs et en dernier lieu par Ed. Claparède : il les trouve prématurées, la question n'ayant pas été méthodiquement soumise à une technique expérimentale déterminée : il propose donc que l'on procède désormais avec plus de précision. Le grossissement de la lune à l'horizon est fonction de plusieurs variables jusqu'ici mal déterminées et dépendant en partie sans doute les unes des autres : il faut d'abord déterminer ces variables et, pour cela, mesurer d'abord le grossissement des astres et des constellations : ce pour quoi il n'existe pas encore de méthode. Mais on peut du moins comparer les résultats de la mesure des autres astres avec des estimations approximatives des constellations : pour celles-ci une série de facteurs qui agissent pour les autres astres, n'entrent pas en ligne de compte : on pourrait donc isoler un facteur constant. — Pour les autres astres, il faudrait avoir un protocole d'observations mentionnant le lieu, la longueur et largeur du champ céleste où l'astre est perçu, l'heure, la couleur, la luminosité, etc. — Il ne faut comparer que les observations d'un même observateur, tâcher de conserver les mêmes conditions d'expérience, observer à la vision monoculaire, *chercher les facteurs physiologiques de l'illusion*, etc.

G. Grijns : *Agrandissement apparent de la lune à l'horizon* (318-325). — G. G. estime avec Claparède qu'il faut chercher *du côté psychologique* l'explication de l'illusion ; il estime que l'agrandissement résulte d'une correction mentale : quand la lune est à l'horizon, nous corrigeons par comparaison sa grandeur apparente : quand elle est au zénith, n'ayant plus de termes de comparaison pour corriger, nous ne corrigeons plus et la jugeons plus petite.

J. C. Nuel : *La psychologie comparée est-elle légitimée?* (326-343). — Examen de l'article de Claparède sur ce qu'il faut conserver de la psychologie comparée : l'auteur conclut qu'il n'y a rien à en garder.

Claparède : *Expérience collective sur le témoignage* (344-387). — C. a imaginé de faire arriver un individu à l'improviste dans une assemblée non avertie, de l'y faire remarquer rapidement par un acte excentrique, de l'expulser, et de rechercher huit jours après quels souvenirs en ont conservé les spectateurs.

Son enquête lui a montré que la fidélité du souvenir dépend surtout de son accord avec les autres souvenirs que nous avons déjà

emmagasinés (comme nous l'avons déjà montré pour les *images mentales*). Un témoignage a d'autant plus de chance d'être exact qu'il rapporte une chose plus probable; on néglige volontiers l'insolite ou le rare (ou plutôt on s'en souvient moins aisément).

Flournoy : *A propos des phénoménes de matérialisation publiés par Ch. Richet.* — H. Pieron : *A propos de la technique en psychologie.*

T. VI.

A. Binet : *Cerveau et Pensée* (1-26). — Examinant comment doit être posé le problème des rapports de notre pensée avec le cerveau, l'auteur montre qu'il faut, avant de chercher à solutionner la question, se débarrasser d'un certain nombre des difficultés factices qu'on y a ajoutées.

Decroly et Degand : *Contribution critique à la mesure de l'intelligence par les tests de Binet et Simon* (27-130). — Depuis quelques années, on s'est beaucoup occupé des tests qui peuvent servir à mesurer les facultés des enfants; la liste est longue : on a étudié les sensations et les perceptions, les illusions et les déterminations de poids, l'attention, les mémoires, les associations, les fonctions motrices et les divers actes ou états qui leur sont en relation (fatigue, habileté, etc.), et enfin les phénomènes mentaux plus complexes, et aussi les signes physiques de l'intelligence. — Il semble que ces divers essais aient été faits selon deux préoccupations très différentes : les Américains s'occupent surtout d'*éprouver* les fonctions simples; au contraire, Binet cherche surtout à éprouver les fonctions complexes, estimant qu'elles manifestent mieux l'intelligence; les Allemands se disent qu'on peut l'atteindre des deux côtés.

On a fait à ces recherches beaucoup de critiques : Münsterberg prétend qu'on ne peut en conclure rien; Spearman a relevé plusieurs causes d'erreurs; Meumann, de son côté, en a signalé de nouvelles. De toutes ces critiques, les auteurs croient devoir conclure : 1° que les expériences faites n'ont porté que sur un nombre très limité de fonctions mentales; 2° que ces expériences ont été faites dans des conditions trop peu précises ou avec des méthodes trop grossières; 3° que les critères de l'intelligence qui ont servi de termes de comparaison pour les corrélations à établir entre la valeur mentale et les données du test, étaient erronés. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut conclure à la faillite de cette méthode : mais il faut en réformer les causes d'erreurs. De ces erreurs, la plus grave est qu'on ne tient compte, dans l'appréciation de l'intelligence, que d'une seule face de l'activité mentale : l'enfant qui perçoit bien auditivement, surtout qui retient bien et s'exprime facilement, sera fatalement considéré comme un enfant intelligent, surtout s'il a tout juste l'initiative ou la passivité qu'il faut pour accepter toutes les habitudes qu'on exige de lui et se plier

à toutes les disciplines qu'on lui impose. Mais il y a, à côté de ces enfants, d'autres qui ont une autre face de l'activité mentale développée, et que l'on ignore parce qu'elle ne se manifeste pas par les mêmes signes ou ne s'extériorise pas dans le milieu scolaire : chez ces enfants, la perception est peut-être moins vive, la mémoire (surtout verbale) moins active; ils s'expriment avec peine et maladresse, etc.; mais ils ont de l'initiative, l'esprit d'entreprise, etc.; bref, ils sauront se tirer d'affaire dans la vie, tandis que les tests actuellement en usage tendraient à les faire considérer comme des insuffisants.

Partant de là, MM. D. et D. ont repris un certain nombre de ces tests, ceux de Binet et Simon en particulier; ils les ont appliqués à des enfants plus ou moins anormaux, et le résultat de leur travail, d'après cette expérience sur le vif, est que les tests de Binet et Simon : 1° sont déjà suffisamment parfaits pour classer, du moins au point de vue intellectuel, la majorité des vrais irréguliers intellectuels ; — 2° ils sont moins efficaces quand il s'agit d'enfants à la limite entre les normaux et les irréguliers ; — 3° ils sont insuffisants pour classer les enfants atteints de surdité ou de mutisme ou de troubles moraux.

Pour rendre ces tests pratiques, il faudrait éliminer les doubles, remplacer ceux qui sont trop longs, pour diminuer la durée de l'examen; introduire des tests pour éprouver l'intelligence active, la logique en action; en ajouter pour déceler les réactions morales, etc. Mais, tels quels, ils peuvent servir utilement à déblayer le terrain au début de l'année.

Probst : *Dessin d'enfants kabyles* (131-140). — D'observations sur des dessins d'écoliers de 6 à 8 ans, l'auteur conclut que les petits Kabyles dessinent volontiers des animaux et des personnages, qu'ils ont mieux observés que ne font les enfants européens : ces dessins reflètent les habitudes mentales, personnelles ou héréditaires, de leurs auteurs.

A. Pick : *La confabulation et la localisation spéciales des souvenirs* (141-147). — Études sur le rôle des circonstances accessoires comme supports des souvenirs : P. examine le rôle de l'imagination quand nous la faisons intervenir pour *suppléer* aux parties absentes des souvenirs : il voit là, en dissociation, l'inverse des phénomènes d'infantilisme que nous avons relatés à propos des mensonges d'anormaux.

Maeder : *A propos des oublis, confusions, lapsus* (148-152). — Ce sont des souvenirs inconscients qui déterminent le plus souvent les lapsus.

Zbinden : *Le mal de mer* (154-6). — Influence de l'imagination, de la suggestion sur le mal de mer.

Dr Jean Philippe.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXVI.

Loeser. *Sur l'influence de l'adaption à l'obscurité sur le seuil spécifique des couleurs.* (1-18). — Le seuil spécifique des couleurs est la valeur que l'excitation doit prendre, non pas seulement pour donner une sensation de lumière, mais pour permettre de reconnaître la couleur. Il s'agit de savoir comment le séjour dans l'obscurité fait varier la valeur. En partant d'une bonne adaptation à la lumière, le seuil spécifique s'abaisse, pour les couleurs rouge, verte et bleue, dès la première minute, et peut-être même dès les premières secondes, du séjour dans l'obscurité. Il continue à s'abaisser rapidement, pendant 8 à 12 minutes, jusqu'à un point où il atteint son minimum. Ensuite, il recommence à croître, mais lentement, jusqu'à ce que, après une adaptation à l'obscurité de 40 à 45 minutes, il atteigne une valeur à peu près fixe. L'adaptation à l'obscurité abaisse donc le seuil des couleurs, comme elle abaisse le seuil de la lumière blanche, mais la marche suivie par cette diminution est très différente dans les deux cas.

E. Becker. *Contributions expérimentales et critiques à la psychologie de la lecture pour de brèves durées de l'exposition* (19-73). — Dans le débat entre Erdmann et Dodge d'un côté, Wundt et Zeitler de l'autre, B. se place au point de vue des deux premiers. Il le défend surtout en montrant que la lecture d'un mot même très long (d'une vingtaine de lettres) n'implique pas un mouvement de l'attention qui se dirigerait successivement sur les diverses parties, comme croyait l'avoir établi Zeitler. La preuve que ce mouvement n'est pas nécessaire, c'est que, même si le mot n'est éclairé que par une étincelle, c'est-à-dire n'est visible que pendant un temps trop court pour que l'attention puisse se déplacer, la lecture peut encore se faire dans la majorité des cas. Le premier rôle appartient dans la lecture, comme Erdmann et Dodge l'ont montré, et comme le confirment les expériences nouvelles de B., à la forme globale des mots. Il est vrai que les lettres dominantes et caractéristiques (comme d, p, ö, etc.) sont importantes, mais seulement parce qu'elles contribuent à déterminer la forme globale. — (En somme, la question demeure controversée, de savoir si le mot est lu comme un ensemble, ou s'il est lu par parties successives.)

M. Lévy. *Sur la répartition des intensités lumineuses dans le spectre pour l'œil adapté à la lumière* (74-89).

F. Kiesow. *Sur la question des surfaces gustatives de l'arrière-bouche chez l'enfant* (90-92). — Comme les surfaces gustatives sont plus étendues chez l'enfant que chez l'adulte, c'est une question de savoir si la luette, qui est insensible aux saveurs chez l'adulte, l'est

aussi chez l'enfant. L'examen microscopique de cet organe, enlevé à des cadavres, ne présentant pas encore d'altérations, n'a montré aucuns boutons gustatifs. Les organes examinés appartenaient à quatre enfants, de sept mois, neuf mois, un an et trois ans, et à un jeune homme de seize ans. La luette ne contient donc jamais d'organes du goût, puisqu'elle n'en contient même pas pendant l'enfance.

H. Wolf (93-97), au sujet du travail de G. Abelsdorff et H. Feilchenfeld « sur la dépendance de la réaction pupillaire à l'égard du lieu et de l'étendue de la surface excitée » (*Zeitschrift*, XXXIV), recommande, pour l'étude de ces faits, un appareil dont il est l'inventeur. Les deux auteurs (98-99) discutent brièvement ses remarques.

F. Schumann. *Contributions à l'analyse des perceptions visuelles* (161-185. Quatrième article : les trois premiers se trouvent dans les volumes XXIII, XXIV et XXX). — S. s'occupe maintenant de l'appréciation de la direction, et montre comment différents facteurs autres que les mouvements des yeux jouent un rôle dans cette appréciation. La détermination de ces facteurs explique un bon nombre d'illusions optiques, notamment l'illusion de Poggendorff.

R. Simon. *Sur la fixation dans la vision crépusculaire* (185-193). — Les parties latérales de la rétine sont plus sensibles à la lumière que la tache jaune : si la surface que l'on regarde est éclairée par une lumière inférieure au seuil fovéal, on ne réussit à la percevoir que si l'on fixe un point en dehors de la surface, c'est-à-dire si l'on écarte l'axe visuel dans une certaine direction et selon un certain angle. S. a constaté que cet écart de l'axe visuel ne suit pas la même direction pour les deux yeux : l'œil droit doit se diriger vers le dehors et en haut, l'œil gauche en haut et presque sans variation à droite ou à gauche. Cela tient probablement à des particularités des muscles de l'œil. La grandeur du mouvement d'écart varie suivant l'éclairement de la surface et suivant l'adaptation à l'obscurité. Si pour un éclairement très faible le mouvement est de 2° 1/2, il n'est plus que de 1° 1/2 pour un éclairement plus fort, mais toujours inférieur au seuil fovéal. Si pour un certain éclairement l'écart est de 2° après 10 minutes d'adaptation, il tombe à 1° 1/2 au bout de 10 autres minutes, et à 1° au bout d'une heure.

S. Exner. *Sur la théorie du processus central de la vision* (194-212). — A l'occasion d'expériences de Hitzig, et de nouvelles expériences faites par le Japonais Imamura à l'Institut physiologique de Vienne, E. s'attache à expliquer une amblyopie consécutive à des lésions expérimentales dans le cerveau du chien, et qui présente ce caractère singulier d'être alternante, c'est-à-dire que le trouble de la vision change de côté quelques jours après la lésion.

J. Frobes. *Contribution sur les comparaisons dites comparaisons de différences surperceptibles de sensations* (241-268, 344-380). — Dans ces expériences, faites sous la direction de G. E. Muller, on ne cherche pas, suivant la tradition des psychophysiciens orthodoxes, à

établir des différences égales de sensation afin de voir comment ces prétendues différences égales se comportent par rapport aux différences correspondantes des excitations; mais on s'efforce de dégager les facteurs qui déterminent le jugement. L'auteur a choisi pour ses expériences les poids soulevés et les intensités lumineuses.

Dans les expériences sur les poids, le sujet soulève successivement trois poids A, B, C, et on lui prescrit, suivant la tradition, de comparer la différence des sensations produites par A et B avec celle des sensations produites par B et C. On ne se préoccupe pas, au moins pour le moment, de savoir si cette comparaison est possible; on demande au sujet d'essayer de juger dans le sens indiqué. Dans la plus grande partie des expériences, A est de 600 grammes, B de 1 200 grammes, et C varie de 1 300 à 2 380 grammes par intervalles de 120 grammes. On admet les cinq espèces de jugements recommandés par Müller : l'une des différences est jugée beaucoup plus petite, plus petite, plus grande, ou beaucoup plus grande que l'autre, ou bien le jugement est indécis. Les résultats de chaque série d'expériences se groupent dans un tableau où, en face des différentes valeurs de C, se trouvent, sur cinq colonnes, les nombres appartenant aux cinq espèces de jugements. Il faut remarquer que l'ordre des excitations a toujours été le même, c'est-à-dire que l'erreur de temps n'a pas été compensée : c'est là un grave défaut. Un autre est que, malgré des expériences préalables, les séries ne sont pas complètes, c'est-à-dire que la variation de C ne s'étend pas assez loin pour que l'on puisse atteindre les limites extrêmes des champs de jugements.

Je laisse de côté les calculs faits par diverses méthodes pour déterminer la valeur moyenne de C, et aussi les calculs pour mesurer l'acuité du jugement (*die Schärfe des Urteilens*), la netteté de la séparation des champs de jugement et la variabilité, pour arriver aux observations subjectives sur les facteurs qui déterminent le jugement. L'intérêt principal des expériences, au point de vue des idées de Müller, est dans ces observations. Tous les sujets, parmi lesquels Müller, notent l'influence de l'impression absolue du troisième poids. Si ce poids paraît lourd, on est porté à déclarer que la deuxième différence est plus grande que la première; s'il paraît léger, on est porté à juger en sens contraire. L'impression absolue peut exister aussi pour chacun des trois poids; si les deux premiers paraissent légers et le troisième lourd, on tend à déclarer la deuxième différence plus grande; si le premier paraît léger et les deux autres lourds, on tend à déclarer la deuxième différence plus petite; si le premier paraît léger, le deuxième moyen, le troisième lourd, il existe une tendance à porter le jugement « indécis ». Parfois les deux différences sont appréciées l'une après l'autre, la première, par exemple, comme peu considérable, la deuxième comme considérable, et le jugement en résulte : la deuxième différence est la plus grande. C'est encore une impression absolue qui détermine alors le jugement, l'impression

absolue de grandeur ou de petitesse, non plus des poids, mais de leurs différences. Outre l'influence de l'impression absolue, qui s'exerce ainsi des diverses façons possibles, on rencontre parmi les facteurs du jugement des images visuelles, notamment l'image de trois marches d'escalier symbolisant par leur hauteur les différences des poids, une image schématique du volume des poids (image purement symbolique, puisque les poids ont en réalité le même volume), ou bien l'image également schématique d'un mouvement des poids de bas en haut, dans laquelle le poids semble élevé à une hauteur d'autant moindre qu'il paraît plus lourd. Il arrive aussi que le jugement est déterminé par une comparaison de la deuxième différence avec des symboles qui caractérisaient la deuxième différence dans les expériences antérieures, ou par une comparaison de C avec des appréciations antérieures de la valeur de C. L'attente joue aussi un rôle important lorsque C est plus petit qu'on ne l'attendait, il en résulte une tendance à regarder la deuxième différence comme plus petite que l'autre. Ces divers motifs de jugement peuvent se renforcer réciproquement ou bien entrer en conflit, et il en existe encore quelques autres dont l'importance paraît moindre. Il faut signaler toutefois, outre l'adaptation motrice, ce fait que Müller déclare porter son jugement avec plus d'hésitation lorsqu'il est bien reposé et qu'il s'efforce de comparer véritablement les différences.

Les expériences sur les sensations lumineuses sont de deux sortes. Les unes consistent à classer des papiers gris de teintes différentes; d'abord on détermine une suite de différences juste perceptibles, entre la teinte la plus sombre et la plus claire, et l'on prend ensuite celle de toutes les teintes qui se trouve au milieu de la série; ensuite, on détermine directement, par la méthode des limites (l'ancienne méthode des petites variations sous la forme récente que lui a donnée Müller), la teinte qui paraît moyenne entre une teinte sombre et une teinte claire séparées par un grand intervalle. On se propose, entre autres fins, de comparer les deux teintes moyennes déterminées par ces deux méthodes différentes. Elles concordent approximativement : c'est tout ce que l'on en peut dire, et l'auteur ne cherche d'ailleurs pas à tirer de ce fait des conclusions relatives à l'intensité des sensations et aux différences d'intensité.

Les autres expériences sur les sensations lumineuses, faites au moyen de disques rotatifs, sont plus intéressantes. D'abord, comme d'ailleurs dans les expériences avec les papiers, le facteur du jugement sur lequel il est prescrit au sujet de se déterminer est le degré de cohérence. Müller a expliqué récemment que ce qui détermine son jugement dans la comparaison des différences superceptibles, de sensations lumineuses, c'est, non pas une appréciation des différences d'intensité, mais le degré de cohérence (*Kohärenzgrad* des couples de sensations. Il arrive que, au premier regard, deux des trois lumières lui paraissent former un couple bien assorti et par là s'unissent dans

la perception, tandis que la troisième reste isolée et que même il est parfois impossible de l'unir à la lumière moyenne, de la « saisir collectivement » avec elle : c'est la facilité plus ou moins grande avec laquelle deux sensations s'unissent de la sorte que Müller appelle leur degré de cohérence. Si donc, de trois sensations, simultanées ou successives, les deux premières s'unissent facilement tandis que la deuxième et la troisième s'unissent moins facilement, ou ne s'unissent pas du tout, on est porté à déclarer que la différence des deux premières est moindre que la différence entre la deuxième et la troisième ; et les autres genres de jugements se déterminent d'une manière analogue.

F. prescrit donc à ses sujets d'apprécier les deux différences formées par trois disques rotatifs d'après le degré de cohérence. Deux des trois lumières (A et C) sont constantes, on fait varier la lumière intermédiaire (B), et l'on se propose de déterminer la valeur moyenne de B pour laquelle les deux différences sont égales, ou plus précisément pour laquelle il y a indécision du jugement comparatif. — Cette valeur moyenne de B est déterminée par la méthode des limites : on donne d'abord à B une valeur telle que le sujet déclare que la différence de droite est plus petite, puis on diminue B graduellement jusqu'à ce que l'on obtienne le jugement « indécis ». On établit les alternances, et l'on prend la moyenne des valeurs empiriques, parfois très éloignées les unes des autres, pour lesquelles s'est produit le jugement « indécis ».

L'observation subjective des personnes qui ont pris part aux expériences montre que, malgré la prescription relative au degré de cohérence, elles emploient en réalité des procédés variables pour établir leur jugement et que, même chez Müller, d'autres facteurs de jugement tendent à exercer une action. Par exemple, les deux différences sont appréciées chacune d'après leur valeur absolue, l'une comme grande, l'autre comme petite. Si l'un des trois disques est assez nettement noir, ou blanc, il en résulte une tendance à regarder les deux autres comme assortis ensemble en raison de leur teinte grise. Quelquefois l'impression absolue produite par le blanc ou le noir tend à déterminer le jugement à elle seule, sans que les degrés de cohérence soient comparés. L'un des sujets n'a tenu compte du degré de cohérence qu'au début des expériences ; ensuite il a trouvé cette méthode d'appréciation trop difficile, et il s'est déterminé d'après une impression de caractère émotionnel, une secousse causée par le passage d'un disque à un autre. D'autres influences encore se sont manifestées, comme la force attractive d'une des sensations (la tendance de la sensation à s'imposer à l'attention), et le fait que l'une des lumières paraît aveuglante.

De cette analyse subjective des facteurs du jugement, dans la comparaison des différences d'intensité lumineuse, il me paraît résulter que le petit problème de comparaison qui se pose à chaque

sujet dans chaque expérience est résolu par des moyens qui peuvent varier beaucoup : les expériences de F. et les idées directrices de Müller ouvrent des voies, fournissent des hypothèses pour pousser plus loin cette analyse, qui est l'analyse du jugement psycho-physique. — Il faut remarquer en particulier, dans le travail mental par lequel s'élabore ce jugement, outre la variété des moyens employés, une recherche instinctive de ceux qui sont les plus commodes, et, sinon les plus rigoureux, du moins les plus économiques.

Les résultats numériques des expériences ne sont pas sans intérêt, malgré le manque de compensation de l'erreur de temps dans les expériences sur les poids. Dans les deux séries de ces expériences où Müller a servi de sujet, la valeur moyenne de l'excitation variable est sensiblement ce qu'elle devrait être pour que les trois poids fussent rangés en progression arithmétique. Si l'on interprète ces résultats, comme faisait Merkel dans des circonstances analogues, en vue de savoir s'il faut accepter l'hypothèse de la différence ou celle du rapport, ils seraient nettement favorables à l'hypothèse de la différence. Si, au contraire, comme je le pense, il faut admettre que le jugement des sujets porte en fin de compte, d'une manière plus ou moins consciente, sur les différences des excitations, ces résultats montreraient que l'esprit choisit spontanément les différences arithmétiques des excitations plutôt que les rapports, c'est-à-dire qu'il mesure les poids par quelque unité commune et emploie cette mesure plus ou moins confuse pour apprécier les différences et pour les comparer. Au contraire, dans les expériences sur les sensations de lumière, comme on pouvait s'y attendre d'après les expériences anciennes de Delbœuf et d'après d'autres plus récentes, la moyenne des valeurs de l'excitation variable range à peu près les trois intensités lumineuses en une progression géométrique. L'esprit préfère donc ici les rapports des excitations à leurs différences arithmétiques et cela tend à montrer qu'il mesure les trois intensités lumineuses en prenant l'une d'elles pour unité. — Dans les expériences sur les poids, les trois sujets autres que Müller, non habitués comme lui à ce genre d'expériences, ont donné d'abord des valeurs de C dont la moyenne est sensiblement inférieure à ce qu'exigerait la progression arithmétique : par exemple, le poids A pesant 600 gr., B pesant 1200 gr., ils donnent d'abord à C une moyenne voisine de 1 500 grammes. Il est possible, comme le croit F., que ce fait s'explique par le rôle prépondérant de l'impression absolue. En tout cas, la moyenne de C va en grandissant au cours des expériences, et dans des expériences ultérieures peu étendues, elle continue à croître pour se rapprocher de la valeur exigée par la progression arithmétique. Il y a donc là un fait d'exercice qui n'a rien de surprenant. — Dans les expériences sur les sensations visuelles, il existe aussi une anomalie : les sujets qui éprouvent devant les excitations fortes une impression d'aveuglement donnent à l'excitation de comparaison une valeur plus forte que celle

qu'exigerait la progression géométrique. F. explique le fait, d'une façon d'ailleurs peu nette, par la force attractive des sensations, dont Müller a signalé l'existence et marqué l'importance dans sa théorie des sensations visuelles (Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen, *Z. f. Ps.*, X, p. 26 et suiv.). Il n'est pas impossible que cette explication soit juste. Toutefois ce point aurait particulièrement besoin d'être étudié de plus près.

G. A. Hoefer. *Recherches sur la sensibilité différentielle acoustique de la loi de Weber Fechner dans des états normaux, des psychoses et des névroses fonctionnelles* (269-293). — Expériences faites au moyen du phonomètre à chute, par la méthode des cas vrais et faux. Pour éviter l'influence de l'impression absolue, l'auteur, sur le conseil de Ziehen, a employé une excitation virtuelle de comparaison, c'est-à-dire qu'il a remplacé la hauteur de chute à laquelle l'intensité du son est proportionnelle par deux hauteurs qui en sont également éloignées : par exemple il remplace la hauteur de 1 300 mm. par celles de 1 200 et 1 400. — Ziehen a servi de sujet pour une longue série d'expériences; les autres, beaucoup moins étendues, ont été faites sur des malades. — En ce qui concerne l'impression absolue, l'artifice de méthode qui vient d'être indiqué semble n'avoir eu aucune influence : l'impression absolue a été notée dans deux séries, et elle se fait sentir d'une façon très forte; par exemple, sur 26 jugements vrais, 12 s'appuient sur l'impression absolue ; sur 5 jugements faux, l'impression absolue a agi 2 fois dans le sens de l'erreur, et un jugement s'est trouvé faux, quoique l'impression absolue eût agi dans le sens de la vérité. Dans une autre série d'expériences, l'observation subjective s'est portée sur la seconde excitation, afin de savoir si l'impression absolue se produisait aussi pour cette excitation : elle ne s'est pas produite, et c'est là un fait qui semble très naturel, quoique L. Martin et G. E. Müller aient constaté le contraire dans des expériences sur les poids. — Parmi les autres résultats des expériences de H. avec Ziehen, les plus intéressants concernent l'erreur de temps. Cette erreur est toujours négative, sauf quelques exceptions, d'ailleurs peu considérables et qui sembleraient fortuites si elles ne concernaient pas toutes le même son normal. A signaler encore un procédé employé à titre d'essai en vue d'éliminer l'erreur de temps : le procédé consiste à faire entendre deux fois la première excitation, de façon que celle qui doit être comparée avec elle soit perçue la troisième. Dans une série, l'erreur de temps est éliminée par ce procédé, dans une autre, elle est diminuée. Ce résultat se comprend très bien pour le cas où l'erreur en question est négative : il serait intéressant de voir quel serait le résultat avec une erreur positive. — Les expériences sur les malades ne révèlent que très peu de chose, si ce n'est que l'on peut faire ce genre d'expériences avec des malades de types notablement différents (épileptiques, paralytiques, mélancoliques, maniaques, et même une hystérique), et que, en général, la sensibilité différentielle

des malades ne paraît pas inférieure à la normale; toutefois, l'hystérique se caractérise par l'inconstance des résultats. H. a fait sur chaque malade 1600 expériences : il croit qu'il en faudrait au moins 3000 pour donner, chez les malades comme chez les personnes normales, une mesure de la sensibilité différentielle qui fût digne de confiance.

Bumke. *Recherches sur le réflexe provoqué dans l'œil par le courant galvanique* (294-299). — Le réflexe pupillaire est provoqué, ainsi que la sensation de lumière, par un courant électrique que l'on fait passer dans l'œil en appliquant une électrode sur le globe de l'œil ou bien sur la tempe voisine. On obtient le réflexe pupillaire avec des courants variant de 0,7 à 5 milliampères; la sensation de lumière se produit déjà pour des courants plus faibles. Si l'on est fatigué, par exemple par une nuit de veille, la sensation de lumière est provoquée par un courant un peu plus faible que dans l'état normal, mais le réflexe pupillaire a besoin, pour se produire, d'un courant beaucoup plus fort.

G. Heymans. *Enquête sur la dépersonnalisation et la fausse reconnaissance* (321-343). — H. reprend le problème traité par Bernard-Leroy. Au moyen d'un questionnaire sensiblement modifié, adressé à des personnes auxquelles les faits ont été expliqués (non les théories), et qui se sont astreintes pendant six mois à noter les faits de dépersonnalisation et de fausse reconnaissance, il a recueilli un nombre de faits peu considérable : 8 personnes ont donné 15 observations, et 14 ont déclaré connaître la dépersonnalisation ou la fausse reconnaissance par expérience personnelle, quoiqu'elles ne les aient pas observées dans la période des six mois. Mais ces faits sont significatifs au point de vue des corrélations qu'ils établissent, et, en tenant compte des informations fournies par les personnes chez qui la dépersonnalisation et la fausse reconnaissance ne se produisent jamais, H. conclut qu'il existe deux types d'hommes, selon que ces phénomènes se produisent assez fréquemment, ou bien ne se produisent jamais ou presque jamais : chez les premiers l'émotivité est forte, l'humeur est très variable, il leur arrive périodiquement de n'avoir de goût à rien, ils travaillent d'une façon irrégulière, et ils sont médiocrement doués pour les mathématiques; les autres ont des dispositions opposées, l'émotivité faible, l'humeur égale, etc. De plus, là où existent la dépersonnalisation et la fausse reconnaissance, on trouve aussi, plus fréquemment que chez les autres, un phénomène qui consiste en ce qu'un mot connu apparaît souvent, pour un moment, comme étranger et dépourvu de sens. — L'enquête montre encore que les faits en question se produisent lorsqu'il y a fatigue, affaiblissement ou assoupissement de l'attention, bref abaissement de l'énergie psychique. Et cela explique qu'un certain nombre de personnes qui avaient éprouvé la dépersonnalisation ou la fausse reconnaissance avant la période de six mois ne l'ont plus éprouvée pendant

cette période : l'attention appliquée au fait au moment où il allait se produire suffisait pour le faire disparaître, comme quelques-uns l'ont observé. — Comment expliquer tout cela? H. fait remarquer que la dépersonnalisation et la fausse reconnaissance d'une part, l'apparence étrangère prise par un mot connu d'autre part, sont des faits connexes, qui doivent s'expliquer de la même manière. Or on comprend que l'abaissement de l'énergie psychique fasse prendre à un mot connu une physionomie étrangère : elle détermine un affaiblissement dans l'activité associative des représentations, et ainsi il peut arriver qu'un mot n'évoque pas les images qui forment sa signification. La même explication est valable pour la dépersonnalisation : ici, ce n'est plus un simple mot, c'est tout le contenu de la conscience qui paraît momentanément inconnu, et cela peut se ramener aussi à un retard dans les associations auxquelles les choses doivent d'être reconnues. Reste la fausse reconnaissance : ce fait se présente comme diamétralement opposé aux deux précédents, car d'un côté des faits connus ne sont pas reconnus, et ici un fait qui n'a pas été antérieurement connu est cependant reconnu. Pourtant l'explication peut être la même; l'affaiblissement de l'activité associative de perceptions actuelles peut avoir pour résultat de les faire ressembler à ces souvenirs lointains et presque oubliés que nous hésitons à reconnaître et ainsi de les faire attribuer à un passé indéterminé. La cause commune de tous les faits dont on cherche ici l'explication serait donc le retard momentané ou l'ajustement imparfait des associations qui déterminent le sentiment du connu. Des observations nouvelles permettront de fixer la valeur de cette théorie et de résoudre le problème d'une façon définitive.

H. J. Watt. *Sur les réactions associatives provoquées par des perceptions visuelles de mots* (417-430). — Thumb et Marbe, dans leurs *Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung*, ont publié les résultats d'expériences sur l'association dans lesquelles les excitations consistaient en mots prononcés. Oertel (*American journal of Philology*, XXII) a fait des expériences analogues avec des mots perçus par la vue et a trouvé que c'est seulement d'une façon exceptionnelle qu'un nom de nombre évoque un autre nom de nombre. Thumb et Marbe avaient trouvé le contraire. W. reprend les expériences avec des adultes et des écoliers. Les mots évocateurs sont classés d'après leur signification en catégories de mots analogues : noms de nombre, noms de parenté, adjectifs, pronoms, adverbes de lieu et adverbes de temps. Le temps d'association est mesuré en millièmes de seconde. Le résultat est que les sujets se divisent en deux groupes relativement à la nature des associations ainsi provoquées : pour trois écoliers, les mots évoqués sont étrangers à la catégorie des mots évocateurs dans la proportion de 80 p. 100; pour les deux autres écoliers et pour les adultes, ils appartiennent à la même catégorie que les mots évo-

cateurs dans la proportion de 96 à 100 p. 100. Dans l'ensemble, ces résultats montrent que, pour la majorité des cas, la règle trouvée par Thumb et Marbe s'applique aussi aux associations provoquées par les mots vus. De plus ces associations, qui sont les plus fréquentes, sont aussi les plus rapides de beaucoup.

FOUCAULT.

Archiv für die gesamte Psychologie, t. IV.

E. EBERT et E. MEUMANN. *Sur quelques questions fondamentales relatives à la psychologie de l'exercice dans le domaine de la mémoire* (1-232). — Cet important travail a pour but principal d'étudier l'influence de l'exercice sur la mémoire, et en particulier l'influence de l'exercice d'une forme spéciale de la mémoire sur les autres; de plus, il fournit incidemment des indications sur la psychologie de la mémoire, sur les mémoires spéciales et sur la valeur comparative des différents procédés employés pour apprendre par cœur.

Les expériences, faites à Zürich avec huit personnes, étudiants et professeurs, comprennent plusieurs parties. Au début, on détermine la capacité de la mémoire de toutes les personnes pour les lettres, les chiffres, les syllabes dépourvues de sens, les mots allemands, les mots italiens, les strophes de vers et les textes en prose. Il s'agit ici de la mémoire immédiate, et la perception est auditive : on établit, en employant des séries de longueurs croissantes, la longueur de la série qui peut être reproduite sans faute, puis celle de la série où le nombre des fautes dépasse un demi ou un tiers. Pour la mémoire de conservation, on a employé la perception visuelle de séries de syllabes dépourvues de sens, de signes spéciaux (formés d'un trait vertical et d'un ou deux points noirs, ou d'une ligne droite et d'une ligne courbe, ces éléments étant placés de façons différentes), puis de mots italiens, de strophes de vers et de textes en prose. On détermine le nombre des présentations nécessaires pour apprendre une série ou un texte, et le nombre de présentations qui est nécessaire pour réapprendre la même série ou le même texte au bout de vingt-quatre heures. Telle est la première expérience, dont le but est de fixer l'état de la mémoire. — Viennent ensuite les expériences d'exercice : chaque personne apprend par cœur 32 séries de 12 syllabes, à raison d'une série par jour. — On recommence alors les expériences du début, avec un matériel différent, afin de voir quelle influence a été exercée sur les diverses formes de mémoire. On fait ensuite pour la seconde fois des expériences d'exercice, avec cette différence que quelques-uns des sujets n'ont appris que 16 séries. On termine enfin par un troisième examen de la mémoire semblable aux deux premiers.

Dans les expériences d'exercice, on a employé, pour les comparer au point de vue de leur valeur, trois méthodes différentes : 1° la méthode du bloc, ou méthode globale, qui consiste à lire les 12 syllabes autant de fois qu'il est nécessaire pour les apprendre par cœur ; 2° la méthode fractionnaire, qui consiste à lire d'abord plusieurs fois une partie des 12 syllabes (4 ou 6), puis une autre partie, puis les 12 syllabes, et à recommencer jusqu'à ce que l'on sache par cœur toute la série ; 3° la méthode intermédiaire, qui est nouvelle, au moins sous cette forme précise, et qui consiste à apprendre d'abord un tiers de la série, puis le deuxième tiers, puis le troisième, ou bien d'abord la première moitié et ensuite la deuxième ; on a donc employé deux méthodes intermédiaires, selon que les fractions étaient de 4 ou de 6 éléments. — La comparaison de ces diverses méthodes donne des résultats nouveaux et intéressants. On avait coutume, d'après les expériences antérieures, de regarder la méthode globale comme la plus avantageuse : les expériences actuelles montrent qu'elle l'est seulement en ce qu'elle garantit une conservation plus longue des souvenirs. Mais, s'il s'agit de la reproduction immédiate d'une série de syllabes, ce sont les méthodes intermédiaires qui permettent de l'obtenir avec le moins grand nombre de lectures, et celle qui consiste à diviser les 12 syllabes en trois séries de 4 est la plus économique de toutes. En ce qui concerne le perfectionnement général de la mémoire, les diverses méthodes sont d'autant plus efficaces que leurs résultats immédiats sont moins bons.

Au point de vue de l'exercice, les expériences établissent d'une façon très nette ce fait que l'exercice mécanique qui consiste à apprendre par cœur des séries de syllabes développe toutes les formes de la mémoire. Le progrès des mémoires spéciales varie d'ailleurs d'une façon notable, de 20 p. 100 à 50 et même 75 p. 100. Une loi paraît se dégager assez nettement : c'est que ce progrès est d'autant plus marqué qu'il s'agit de matières plus semblables aux syllabes dépourvues de sens ; par exemple, il est plus marqué pour les séries de lettres ou de nombres que pour les textes en vers et en prose. — Un autre fait remarquable est que les progrès acquis par ces exercices se conservent au bout de plusieurs mois, de 156 jours pour l'un des sujets.

La cause principale de ce fait semble être que, en exerçant une forme spéciale de mémoire, on exerce en même temps les fonctions mémorielles voisines : c'est une *Mitübung*. Mais en outre l'attention se perfectionne, les états émotionnels désagréables du début (l'ennui causé par un travail monotone) font place à des états opposés qui favorisent le travail, l'effort volontaire se concentre mieux sur le but à atteindre, et les sujets acquièrent par l'exercice toute une technique qui est applicable aux diverses formes de mémoire. Au cours des exercices, les sujets emploient d'abord des moyens artificiels pour fixer les souvenirs (par exemple des associations secondaires) ; ils les

abandonnent ensuite comme superflus, et ils apprennent par cœur d'une façon de plus en plus mécanique, au moyen du rythme et du genre d'images qui répond à leur type. Mais ce mécanisme n'empêche pas l'attention, il n'est pas un automatisme, il est un meilleur emploi des forces mentales, dominé par la volonté d'arriver au perfectionnement de la mémoire.

Les expériences mettent aussi en lumière ce fait, que la reproduction et la conservation durable des souvenirs sont deux fonctions profondément séparées. Parmi trois des sujets spécialement étudiés à ce point de vue, celui qui a la meilleure mémoire de conservation a la moins bonne mémoire de reproduction immédiate, et celui qui a la moins bonne mémoire de conservation a la meilleure mémoire de reproduction immédiate. Le facteur essentiel qui détermine la reproduction immédiate est la concentration de l'attention, tandis que la conservation durable dépend surtout du nombre des répétitions.

Les conclusions pratiques sont pour la plupart ajournées : une seule est dégagée, c'est la proscription de la mnémotechnie artificielle ; il faut y substituer une méthode rationnelle de culture de la mémoire.

H. J. Watt. *Contributions expérimentales à la théorie de la pensée* (289-436). — Expériences sur les réactions associatives. Le sujet lit un mot, le mot-excitation, présenté au moyen d'un appareil spécial, et il doit réagir par un autre mot. Mais, au lieu que l'association soit libre, comme dans de nombreuses expériences déjà faites suivant cette méthode, on lui impose une condition déterminée : le mot-réaction doit désigner, par rapport au mot-excitation, un concept générique, ou spécifique, ou un tout, ou une partie, ou un concept coordonné, ou une autre partie d'un tout commun. De plus, les personnes qui ont servi de sujets sont très exercées à l'observation subjective, et elles doivent indiquer tout ce qui s'est passé dans leur esprit depuis la lecture du mot-excitation. La durée des réactions est mesurée exactement. — C'est là certainement une méthode intéressante, mais les résultats obtenus sont trop touffus et trop complexes pour pouvoir être exposés dans une brève analyse.

K. Gordon. *Sur la mémoire des impressions affectives* (437-458). — Expériences en vue d'étudier l'influence que le caractère affectif des perceptions peut exercer sur la fidélité des souvenirs. Dans une première série d'expériences, on présente à différents sujets, pendant trois secondes, une figure en couleurs, ou bien en blanc et noir. La figure est appréciée comme produisant une impression agréable ou désagréable, ou comme indifférente. Puis le sujet fait, de mémoire, une description détaillée de la figure, que l'on note et que l'on analyse en comptant les éléments de la figure qui ont été exactement reproduits. On note aussi les images évoquées par association et les raisons par lesquelles le sujet croit pouvoir expliquer son impression esthétique. Trois semaines après, on recommence l'expérience avec

les mêmes personnes et les mêmes figures. Le résultat est qu'il n'existe pas de différences sensibles entre les souvenirs d'impressions agréables, désagréables ou indifférentes. — Dans une deuxième série d'expériences, on améliore la méthode. La présentation ne dure plus qu'une seconde, et les figures sont formées par des groupes de neuf carrés colorés, dont chacun peut être désigné par sa couleur et sa position (en haut à droite, au milieu à gauche, etc.). On évite ainsi les difficultés qui résultent de la description, de l'inégale valeur et de l'inégale précision des éléments, etc. De plus, l'intervalle entre le premier groupe d'expériences et les expériences de répétition n'est plus que d'une semaine. Le résultat est le même que dans les premières expériences : les souvenirs des perceptions indifférentes ne se montrent ni plus ni moins fidèles que ceux des perceptions agréables ou désagréables. De même il n'y a pas de différence appréciable entre les trois catégories d'impressions au point de vue de l'espèce ou de la quantité des images évoquées par association. La conclusion des expériences serait donc que le plaisir et le déplaisir n'exercent pas d'influence sur la fidélité des souvenirs, du moins pas d'influence directe. — Cette conclusion serait au moins prématurée, car les émotions produites dans ces expériences doivent être tellement faibles qu'il n'est pas possible d'en tirer une induction valable pour toutes les émotions, sans distinction de force. Il est vrai que la conclusion est présentée avec réserve. D'ailleurs l'auteur admet qu'une action indirecte peut être exercée par les émotions sur la mémoire. L'intermédiaire serait l'attention : dans quelques-unes des expériences, les sujets ont noté que leur attention était sollicitée par le caractère agréable ou désagréable de l'impression et qu'il en résultait une difficulté à percevoir et à fixer dans la mémoire le détail de la figure. Toutefois, il n'y a là qu'une indication, car, même dans ces cas, le souvenir a été normal. — Une remarque intéressante se rapporte à une opinion exprimée par Colegrove et par Kowalewski à la suite d'enquêtes : on se souviendrait mieux, au moins dans la jeunesse, des joies que des douleurs. C'est ce que Kowalewski appelle « l'optimisme de la mémoire ». Ce résultat ne serait pas en opposition avec ceux de G. Dans la répétition des expériences, on demandait au sujet, quand il reconnaissait une figure, quelle action affective il pensait avoir éprouvée la première fois : tantôt le sujet était incapable de répondre, tantôt sa réponse était vraie; mais douze fois elle s'est trouvée fausse, et dans neuf cas la mémoire modifiait l'impression dans le sens du plaisir, c'est-à-dire que, par exemple, le sujet déclarait qu'il avait éprouvé une impression agréable alors que l'impression avait été indifférente. L'optimisme de la mémoire consiste donc en ce que nous regardons nos impressions anciennes comme plus agréables qu'elles n'ont été, et non pas en ce que nous nous souviendrions mieux des impressions agréables. — Tout cela est intéressant, quoique la base expérimentale de ce travail soit un peu étroite.

R. H. Pedersen. *Étude expérimentale des images visuelles et auditives, faite sur des écoliers* (520-534). — Les méthodes pour la détermination des types imaginatifs sont encore hésitantes et donnent souvent des résultats peu précis et peu sûrs, surtout quand on veut les appliquer aux enfants. Après un exposé critique des principales méthodes en usage, P. essaie, avec des enfants de dix à onze ans, le procédé par lequel on a coutume d'étudier la mémoire immédiate. Des mots de sept lettres, inconnus aux enfants et difficiles à prononcer (des mots anglais, et les enfants sont danois) sont écrits à la craie sur le tableau noir et cachés par un écran : on les découvre pendant cinq secondes, ou dix secondes, et les enfants doivent les écrire tout de suite aussi exactement que possible. Pour les images auditives, on emploie aussi des mots inconnus de sept lettres, mais on les choisit de façon que la prononciation concorde avec l'orthographe : chaque mot est prononcé une fois, lentement, et les enfants doivent ensuite l'écrire. — La distinction des enfants en visuels et auditifs est faite d'après la proportion des fautes pour les deux catégories d'épreuves : 16 enfants font moins de fautes pour les mots lus (en moyenne 2,85 p. 100) que pour les mots entendus (4,03 p. 100), on les considère comme ayant un type plutôt visuel; les autres enfants (au nombre de 11) font plus de fautes pour les mots lus (5,86 p. 100) que pour les mots entendus (4,06 p. 100), on les considère comme étant plutôt des auditifs. — En comparant le classement des enfants d'après leur type imaginatif ainsi déterminé avec leur classement d'après les notes obtenues dans les exercices scolaires (de zéro à dix-huit), on trouve que les visuels sont mieux notés en orthographe (moyenne 12,7, tandis que les auditifs ont la moyenne 11,2), mais moins bien en histoire, qui est enseignée surtout oralement (12,6 pour les visuels, 15 pour les auditifs). Les moyennes des deux types se rapprochent pour les enseignements qui s'adressent à la fois à la vue et à l'ouïe (géographie et histoire naturelle). Les visuels manifestent une certaine supériorité pour le dessin et l'écriture, mais il est difficile d'en tirer une conclusion, en raison de l'importance de l'élément moteur dans ces exercices. — De plus, d'une façon générale, les enfants qui font le moins de fautes dans les expériences sont aussi ceux qui obtiennent les meilleures notes scolaires. De là une conclusion qui ne manque pas d'intérêt. Comme la fidélité des images, dans ces épreuves de mémoire immédiate, dépend de la faculté de concentrer l'attention, la concordance qui apparaît ici entre le résultat des expériences et celui du travail scolaire donne à penser que les enfants qui sont en retard dans leurs études sont ceux qui savent mal concentrer leur attention. Dès lors apparaît cette question : peut-on développer en eux cette capacité? Oui, sans doute, et les expériences de Meumann, analysées plus haut, parlent dans ce sens. Il resterait à choisir les moyens les mieux appropriés.

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

KANT. — *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. nouvelle par V. DELBOS. In-12, Paris, Delagrave.

B. JOUVIN. — *Pour être heureuse*. In-12, Paris, Perrin.

Dr PERRIER. — *Les obsessions dans les psychonévroses*. In-8°, Montpellier, Dupuy.

ROERICH. — *L'attention spontanée et volontaire*. In 12, Paris, F. Alcan.

O. LODGE. — *La vie et la matière*, trad. franç. In-12, Paris, F. Alcan.

A. KEIM. — *Helvétius, sa vie et son œuvre*. In-8°, Paris, F. Alcan.

A. REY. — *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. In-8°, Paris, F. Alcan.

SPINOZA. — *Œuvres*, trad. et annotées par APPUHN, I. In-12, Paris, Garnier.

R. FLUDD. — *Traité d'astrologie générale*, trad. par P. PIOBB. In-8°, Paris, Daragon.

ROGUES DE FURSAC. — *Un mouvement mystique contemporain*. In-12, Paris, F. Alcan.

H. HÖFFDING. — *Philosophes contemporains*, In-8°, Paris, F. Alcan.

A. BINET et TH. SIMON. — *Les Enfants anormaux*. In-12, Paris, Colin.

PROST. — *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. In-8°, Paris, Paulin.

Dr G. LE BON. — *L'Evolution des forces*. In-12, Paris, Flammarion.

NEWMANN. — *Grammaire de l'assentiment*, trad. In-8°, Paris, Bloud.

H. DE KEYSERLING. — *Essai critique sur le système du monde*, trad. de l'all. In-8°, Paris, Fischbacher.

DANION. — *La musique et l'oreille*. In-12, Paris, Fischbacher.

WHEELER. — *Hundreth Century Philosophy*. In-12, Boston, West.

ALEXANDER. — *A short history of Philosophy*. In-8°, Glascow.

W. JAMES. — *Pragmatism*. In-12, London, Longmans.

WHIPPLE. — *Practical Health*. In-12, New-York.

CHATTERTON HILL. — *Heredity and Selection in Sociology*. In-8°, London, Adam and Black.

SETH PRINGLE PATTESSON. — *The philosophical Radicals*. In-8°, Edinburgh, Blackwood.

W. SPACHT. — *Die Beeinflussung der Sinnesfunctionen durch geringen Alcoolmengen*. In-8°, Leipzig, Engelmann.

NEISSER. — *Ptolemäus oder Kopernikus*. In-8°, Leipzig, Barth.

GOTTSCHEIK. — *Ethik*. In-8°, Tübingen, Mohr.

HOFFMANN. — *Die Gultigkeit der Moral*. In-8°, Tübingen, Mohr.

STADLER, — *Herbert Spencer : Vortrag*. In-12, Zurich, Müller.

BECKER. — *Philosophische Voraussetzungen der exacten Naturwissenschaften*. In-8°. Leipzig, Barth.

BONNACCI. — *L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritto*. In-8°, Perugia, Barbelli.

B. CROCE. — *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia*. In-8°, Napoli, Giannini.

SQUILLACE. — *I problemi costituzionali della sociologia*. In-8°, Palermo, Sandron.

Z. MARTINEZ-NUÑEZ. — *La finalidad en la Ciencia*. In-12, Madrid.

Z. MARTINEZ-NUÑEZ. — *La Herencia*. In-12, Madrid, Jubera.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES

CONSÉQUENCES MORALES DE L'EFFORT

Le phénomène social dit moralité a été surtout étudié dans ses conséquences. De celles-ci tout ce qu'on enseigne officiellement sous le nom de philosophie, d'histoire et même de littérature, n'est qu'un long et souvent abusif commentaire.

On s'expliquera ce fait si on veut bien considérer que dès les époques où se relatent dans des livres ou sur des monuments les actions des peuples, une origine divine ou tout au moins extra-humaine est accordée à la morale dont il devient interdit dès lors de discuter les sources et les conditions d'existence. Cette interdiction que les théocraties, les autocraties, et les démocraties, surtout celles-ci, ont maintenue de toutes leurs forces, a survécu aux puissances qui en assuraient l'efficacité et a trouvé un refuge inexpugnable dans le cœur des honnêtes gens. C'est le sort de toutes les généralisations superficielles et hâtives qui s'unissent à un sentiment. Il appartient à la philosophie critique, que ne sauraient arrêter des considérations d'ordre sentimental auxquelles elle doit d'ailleurs une indifférence respectueuse, d'aller plus loin et de déterminer les raisons probables qui rendent compte du développement des états psychiques, des institutions et des mœurs. Aussi allons-nous essayer d'appliquer sa sévère méthode, basée sur l'observation rigoureuse, et un raisonnement strict à l'étude d'un processus mental qui, sans nous éclairer, ce que nous ne recherchons pas, sur les bases de la moralité, nous donnera des renseignements très intéressants et peut-être décisifs sur le développement de la vie morale et sa fixation dans l'individu et dans l'espèce.

Ce n'est qu'indirectement, en effet, et par l'examen d'un phénomène très différent, *en lui-même*, de la moralité, qu'on peut arriver à connaître le ressort caché de celle-ci. Nous voulons parler de

l'effort. On découvre par une observation attentive des conditions de cet état psychique et de son influence sur nos sentiments, nos représentations et même notre volonté, qu'il peut aussi expliquer, ce qui n'a pas été mis en lumière jusqu'ici, ou l'a été d'une façon trop détournée, le jugement de valeur que nous portons sur les actions humaines au point de vue moral et l'attachement sentimental qui nous lie aux manifestations de la moralité, surtout à celles qui sont notre œuvre.

En un mot, l'effort, c'est ce que nous voulons montrer ici, a une série de conséquences physiologiques, psychiques et sociales qui en fait le ressort et en quelque sorte l'armature de la moralité.

I

L'effort, phénomène un dans sa généralité, c'est-à-dire soumis à des conditions fondamentales qui en règlent les manifestations, par le fait même de ces manifestations se montre à nous sous diverses formes plus ou moins nettes et dont quelques-unes peuvent en atténuer ou déguiser la valeur.

Il ne saurait être question d'en traiter ici dans son essence. Aussi bien l'a-t-on donné, ainsi que nous le verrons, comme la base même de la vie consciente, ou confondu totalement avec l'évolution, et il serait malaisé d'embrasser d'un coup l'ensemble des sciences anthropologiques. Nous devons limiter plus étroitement notre sujet et pour cela nous résigner, sous réserves, à des divisions peut-être un peu grossièrement tracées, mais indispensables toutefois, et, dans leur fond, correspondant à des réalités.

On peut distinguer, non pour les séparer, mais pour en noter le caractère spécial, trois formes sous lesquelles l'effort est perçu. Il y a, le sens des dénominations s'éclaircira dans la suite, l'effort physique ou musculaire, l'effort passionnel, l'effort moral. Cette série est conditionnée par un parallélisme de représentations allant du minimun au maximum comme quantité, atteignant au milieu (effort passionnel) leur plus grande intensité émotive, et tendant vers la fin en intellectualisation en idées pures.

Nous n'aurons pas à nous prononcer à propos de l'effort musculaire entre les partisans des doctrines biraniennes et les hommes de la psychologie nouvelle. Mais le simple exposé du problème

nous permettra de tirer des conclusions dont aucun des deux partis ne saurait disconvenir et qui nous fourniront de raisonnables indications pour nos recherches.

M. Al. Bertrand [1], dans un ouvrage apologétique, mais d'une critique de bon aloi, et surtout d'une clarté parfaite, a rendu à Maine de Biran un essentiel service. Il a fixé, éclairci, et en quelque sorte popularisé la doctrine du maître. Nous lui devons de connaître dans sa précision la pensée subtile et fine, mais un peu brouillée et incertaine dans l'original, du plus *distingué* des psychologues.

La conscience, l'intelligence, naissent dans l'être par le sentiment de l'effort musculaire. Cet effort est l'effet d'une force hyperorganique exerçant son action par le système nerveux qui réagit et fournit ainsi la sensation initiale nécessaire. Telle est l'essence de la théorie de Biran. On doit reconnaître que si cet auteur a semé dans la suite de ses œuvres des vues exactes, ingénieuses même et profondes, il avance ici deux affirmations que le plus superficiel des observateurs relèverait. Cette force hyperorganique d'où vient-elle et qu'est-elle? M. Bertrand et les biraniens le savent bien. Ils l'avouent malaisément, mais enfin ils l'avouent; c'est l'âme [2]. Nous voici retombés dans l'éternelle question.

A cette question ne peut répondre la psychologie contemporaine. Science avant tout, elle s'attache à n'introduire dans l'étude de la vie psychique aucune considération dont elle n'ait éprouvé la réalité ou la nécessité. Or rien pour elle ne montre dans l'individu l'existence d'une valeur mystérieuse régissant directement l'organisme. Et, si elle oppose un « non possumus » à la question de l'âme, elle donne une explication contradictoire du processus de l'effort musculaire.

Pour Biran, en effet, la force hyperorganique, s'exerce *sur* le cerveau et par son intermédiaire à travers l'organisme qui réagit. L'effort est essentiellement *efférent*. Pour l'école adverse, au contraire, le cerveau n'est qu'un centre de réaction. Les sensations partent de la périphérie, aboutissent dans les centres cérébraux et réagissent sur les muscles. Tout état psychique est, à l'origine,

1. Alexis Bertrand, *La Psychologie de l'effort*, Paris, Alcan, édit.
2. Bertrand, *loc. cit*, p. 11.

afférent et, comme dit M. Ribot[1], spécialement de l'attention, peut être considéré dans ses éléments comme une « convergence de l'organisme ».

On peut voir un essai de conciliation entre les deux opinions dans la théorie de M. Fouillée sur les « idées forces »[2], Biran avait effleuré les considérations que cet auteur a si copieusement développées. « Ne conviendrait-il pas de voir dans l'effort », fait dire M. Bertrand à son maître[3], « un acte purement psychologique, un mode de l'attention, le cas particulier où nos idées se réalisent *par une force qui leur est propre*, ou par une influence supérieure à elles et à nous? » M. Fouillée met en lumière cette *force* inhérente aux idées; vraisemblablement il en montre la source dans l'organisme, mais il laisse intact le problème : les idées sont-elles d'origine centrale ou d'origine périphérique? La force qu'elles empruntent à l'organisme ne leur vient-elle pas postérieurement à leur naissance et comme par surcroît.

Encore une fois, nous n'avons pas à nous prononcer entre ces doctrines qui mettent en question l'origine de l'effort, alors que nous en voulons seulement étudier les effets dans un monde spécial, celui de la moralité. Pour ce qui en concerne la nature les adversaires se mettraient aisément d'accord si, renonçant à toute explication, ils voulaient bien examiner simplement le mode d'action du phénomène. Toutefois qu'il nous soit permis de constater que les biraniens, par leur concept de l'effort moteur, introduisent dans la série psychologique un élément hypothétique et transcendantal dont leurs contradicteurs peuvent se passer. Le seul tort de ceux-ci a été de verser parfois dans l'excès contraire et, sous prétexte de nier l'antériorité de l'effort, de nier l'effort lui-même. Or c'est là un fait patent. On ne peut l'éluder que par des définitions arbitraires qui le voilent ou le déguisent. Essayons, maintenant que le terrain est un peu déblayé, d'en établir brièvement les conditions.

Nous pouvons trouver dans une propriété de la matière organique entrevue déjà par les stoïciens, mais seulement mise en lumière de nos jours, les conditions premières et les linéaments de l'effort. En effet l'organisme n'est pas, on l'a dit, une plaque photo-

1. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 20, Alcan, édit.
2. Fouillée, *Psychologie des Idées-Forces*, Paris, Alcan, édit, 2 vol.
3. Bertrand, *loc. cit*, ch. III, p. 70.

graphique et ne reçoit pas placidement les sensations. Il réagit, et la critique que Maine de Biran, en s'appuyant sur ce fait sans le le comprendre toutefois dans toute sa portée, adressait aux condillaciens, est des plus justes. Beneke déjà, dans l'énumération de ses quatre processus psychologiques fondamentaux, notait clairement une possibilité « de réaction contre les excitations ». Voici quelques passages d'un maître, Höffding, qui éclaircissent cette donnée. Après avoir relevé l'erreur du vitalisme qui commet la faute « de regarder l'organisme comme une unité absolue, alors qu'en fait il est un ensemble extraordinairement complexe » il ajoute : « Une excitation reçue se propage de part en part dans cet ensemble et par là modifie son aspect » (II, 3). C'est que l'organisme est loin d'être inerte : « Nous ne sommes [donc] pas livrés comme une proie sans défense aux impressions du monde extérieur. Dans les mouvements spontanés et reflexes qui précèdent l'éveil de la conscience se manifeste déjà une nature active. Les excitations venues de l'extérieur produisent bientôt des mouvements qui servent à les maintenir et à les conserver. *Il y a ici une direction active de l'être vers l'excitation* » (V. A. 7). Enfin : L'organisme n'attend pas que le monde extérieur lui amène des excitations, mais il agit sur lui par des mouvements qui emportent avec eux des sensations, les sensations kinesthésiques (V. A. 6)[1]. Et il n'est pas loin de ranger parmi ces sensations kinesthésiques, le sentiment de l'effort.

C'est donc une propriété, disons le mot, c'est la *vie* de l'organisme qui rend possible de sa part une réaction. Et non seulement il réagit sur les impressions qui lui viennent du monde extérieur, mais encore sur celles qu'il doit à son existence propre. Donnons au terme son sens précis, voyons dans le mécanisme de l'effort un « déploiement de forces », ne l'identifions pas comme Biran avec l'âme, ne le confondons pas comme Schopenhauer avec la volonté elle-même qui n'en est qu'une manifestation. Considérant qu'une réaction est dans ses deux mouvements essentiels : résistance, — modification de l'action subie, — une dépense de forces, nous pourrons dire : « l'effort est, à l'origine, le sentiment joint à une réaction organique. »

Pour passer à un sens plus large et qui embrasse la totalité de

1. H. Höffding. *Essai d'une psychologie fondée sur l'expérience*, Paris, Alcan, édit.

la vie psychique, il nous faut prendre garde maintenant à la notion de résistance impliquée par notre première définition. Cette résistance nous l'allons voir augmenter en intensité à mesure que l'effort deviendra de plus en plus conscient. Nous acquerrons, en effet, pleine conscience des choses à mesure que des représentations plus claires nous les révèlent. L'idée que nous pouvons prendre de l'effort se trouve donc nécessairement liée à nos représentations. Bien plus, nous allons essayer de montrer qu'il n'est qu'une conséquence de leur action réciproque sur elles-mêmes ou de leur influence sur l'organisme.

MM. Renouvier et W. James, les protagonistes de ce qu'on pourrait appeler la théorie représentative de l'effort, se sont laissé aller dans leur ardeur contre la « force hyperorganique » de Biran, à dissimuler, au moins dans la forme, l'existence même de l'effort. Il n'est pour Renouvier que « le maintien d'une représentation de jussion » ; il consiste pour W. James en un « fiat » mystérieux que des malveillants n'ont aucune peine à trouver bien parent de l'entité transcendentale contre laquelle on partait en guerre.

Il aurait suffi, ce me semble d'examiner d'un peu près la nature de la représentation pour mettre les choses au point. Une représentation est avant tout l'introduction d'un élément nouveau dans la vie psychologique. S'il est vrai que tout fait psychique nécessite un concomitant physiologique, la voilà liée à l'organisme et dans une certaine mesure soumise à ses lois. Mais elle n'est pas seulement liée à lui *a posteriori*, elle en provient puisqu'elle est toujours, en quelque manière, fruit de la sensation et que celle-ci trouve son origine dans la vie organique. Nous ne nous élevons donc que d'un degré dans une série de faits de même nature quand nous attribuons à l'effet des représentations le sentiment étudié, passant ainsi de l'effet organique à l'effet conscient. En tout cas n'avons-nous à justifier aucune création hypothétique.

Non seulement il n'est pas abusif de s'élever à cette conception de l'effort, mais encore tout semble-t-il l'expliquer. Voici une suite de considérations qui s'y adaptent et en même temps mettent en lumière la définition de Renouvier signalée plus haut, définition juste en son essence, mais de forme embarrassée et témoignant peut-être d'une vue non suffisamment claire des choses : Une loi psychologique indiscutée veut que toute idée tende à l'action, sa

conception même étant un commencement d'action. La même tendance s'accuse davantage dans les représentations plus riches en éléments moteurs, parce que moins abstraites et plus rapprochées de la base organique. Mais des représentations diverses et contradictoires s'agitent en nous. Leurs tendances motrices se trouvent donc en opposition continuelle. C'est à qui d'entre elles l'emportera à l'exclusion momentanée des autres, et puisera dans l'organisme générateur plus de force pour régner sur des adversaires réduits à des vœux impuissants. Il pourra même arriver, et nous le montrerons tout à l'heure, qu'une représentation ait à triompher, non plus de faits de même nature, mais de prédispositions cachées du corps lui-même. C'est dans le sentiment lié à la lutte des tendances motrices des représentations entre elles ou contre des forces organiques inconscientes que consiste proprement l'effort. Il est bien « le maintien d'une représentation de jussion », il ne peut être question de se maintenir que s'il y a eu opposition, et par le fait qu'on se maintient on ordonne.

Que si nous nous demandons maintenant sous quelle forme agissent les représentations, il suffira de s'en référer à leur nature pour s'apercevoir que c'est par les images mêmes qu'elles suscitent. Nous constatons à un premier stade une simple impulsion provoquée par l'image, sans que nous puissions nous rendre compte autrement que par un sentiment de tension de la résistance opposée par l'organisme. A un degré supérieur (effort émotionnel ou passionnel) les images s'opposent nettement et directement les unes aux autres. Dans l'effort moral enfin, seul subsiste leur substratum : l'idée, unie toutefois à une part plus ou moins grande d'émotion, et jouant le même rôle que de simples images. Nous aurons à revenir sur tout cela.

Nous voici je crois amenés à la perception nette des conséquences essentielles de l'effort, conséquences résumées par l'observation populaire en une heureuse formule : « Nous tenons d'autant plus à une chose qu'elle nous a coûté davantage. » Souvent ainsi la psychologie n'est que la vérification et l'établissement sur une base solide d'intuitions élémentaires.

Tout effort tend à créer un état psychique nouveau. Nous demandons à poser une loi : la solidité et la durée de cet état sont en raison directe de l'effort déployé pour y atteindre. Et, en effet,

en quoi cet effort a-t-il consisté? A vaincre une opposition constituée par l'état psychique ancien. Celui-ci a d'autant plus résisté qu'il plongeait davantage ses raisons dans l'individu tout entier et dans l'organisme. S'il est vaincu, il laisse béant dans la vie psychique un vide que la nouvelle création dans toute sa force et dans toute sa fraîcheur occupe nécessairement. Voilà pourquoi, entre autres raisons, les vraies conversions créent autant d'ennemis pour les opinions abandonnées, et comment peut s'expliquer le zèle insane et farouche des néophytes. Tout cela me dira-t-on à condition que l'effort réussisse? Même s'il n'aboutit pas, la loi postulée ne laisse pas d'être démontrée. Car dans ce cas où il procède par essais successifs, chaque fois rendus plus faciles, et par réductions partielles de l'ennemi, — où celui-ci triomphe et alors se renouvelle et se consolide par *l'effort de résistance* sur lequel se reverse le bénéfice de la loi. L'importance de celle-ci d'ailleurs s'accroît avec la quantité de conscience incluse dans le processus.

Nous avons négligé, et si intéressante que soit la question, elle ne nous concernait pas présentement, le rôle de l'effort dans la formation du moi. Nous pouvons cependant affirmer qu'il est un élément essentiel de la vie psychique. Il lui donne comme une force dynamique interne qui lui permet de maintenir présents les états de conscience et de ne pas leur permettre de s'écouler comme les eaux d'un fleuve dont les rives inaltérées ne garderaient aucun souvenir. Ou plutôt il est le fond même de cette vie considérée en temps que mécanisme, ce que l'élasticité est au ressort. Comment se figurer une sensation sans réaction et dès lors indépendante de tout effort. Ce qui le fait méconnaître le plus souvent, c'est un préjugé. On se figure qu'il engendre toujours et comme fatalement un sentiment de douleur ou de déplaisir. Il n'en est rien cependant et nous aurons tout loisir de nous en apercevoir.

Une objection plus grave pourrait se tirer du fait de l'habitude. L'habitude tend à supprimer l'effort et semble contredire sa loi, puisque sans force active elle demeure le plus sûr conservateur de l'individualité psychique. En réalité les deux processus qu'on donnerait ici comme contradictoires loin de s'annuler s'ajoutent, il suffit d'un peu de réflexion pour s'en apercevoir. L'habitude est le fruit de l'effort, lui emprunte sa force et *se proportionne à la répétition et à l'énergie de son action sur l'organisme.* Elle en est la con-

sécration définitive et le gardien vigilant. L'habitude est donc dirigée dans le sens de la perpétuation de l'effort. Elle se joint à lui pour lui fournir l'élément de résistance que nécessite la forme nouvelle. Loin de le contredire donc elle le couronne et l'établit définitivement.

Ainsi trouvons-nous sans conteste à la base de la vie organique et au seuil de la vie consciente une manière de « dynamisme » qui les explique et les rend possibles. Suivons-en l'action, à présent que nous en connaissons la nature dans un monde spécial.

II

Il n'y a que peu de mots à dire de l'effort passionnel. Il est comme dissimulé dans l'ensemble des mouvements qui s'opèrent en l'individu pour l'assouvissement du désir. Toutefois, seul il rend possible ces mouvements et ce n'est même que par illusion qu'on peut trouver en lui dans ce cas une force passive. L'événement émotif est en effet perçu d'une telle importance qu'il semble suffire à expliquer les changements psychiques survenus dans le courant et à la fin de la crise. L'action de l'effort apparaît comme surerogatoire. On est en présence d'un balancement d'images violentes dans la conscience, d'un vertigineux va et vient qu'on ne peut que subir et devant quoi on demeure impuissant. Mais l'effort, *inconsciemment*, croît avec la difficulté d'atteindre l'objet du désir, et il n'est pas déraisonnable de supposer que sous son influence s'établisse une substructure de cette acquisition nouvelle dont la surface émotive, pour ainsi parler, fait oublier le fondement réel. Et peut-être bien l'effort reprendrait-il son avantage si on étudiait les lendemains de la passion et si on se demandait pourquoi les réalisations émotives survivent aux causes qui les ont fait naître. Mais c'est là un trop séduisant sujet !

On entrevoit maintenant les raisons pour lesquelles le phénomène se montrera sous son aspect le plus clair dans l'effort moral. Il ne va plus s'agir ici d'images oblitérant la conscience, mais d'idées. Toutefois reconnaissons que ces idées doivent revêtir une forme émotive. C'est un fait universellement admis qu'une idée purement abstraite demeure sans action sur l'individu. Elle n'est susceptible de passer à l'acte que sous la pression de la passion intellectuelle.

Mais celle-ci ne s'en prenant à rien de matériel ne cache aucune des forces psychiques qui ont à s'exercer. Et d'ailleurs elle n'intervient que dans les cas extrêmes; dans la moyenne de la vie et des évènements moraux une simple teinture émotive, comme un reste lointain et dévié des tendances purement passionnelles, suffit. Ces différents points vont s'élaircir à mesure que se développera devant nous le processus de l'effort moral.

L'effort moral est essentiellement une direction consciente des forces psychiques dans le sens indiqué par une loi que l'individu prétend s'imposer. Il comporte un état perpétuel de tension qui, nous le verrons, s'accuse à mesure que se précisent et la prescription (devoir) et l'obstacle. C'est une suite de combats successifs menés par les mêmes principes et livrés en vue de la même fin.

Mais avant d'aller plus loin, il convient de se demander quelle peut être la nature de la loi, et comment elle agit en nous. Ressortit-elle à la *volonté*, et est-il besoin de faire intervenir cette notion suspecte? Oui, si on entend par *volonté*, avec Schopenhauer, le mode d'action des forces de l'être et en quelque manière la vie psychique elle-même; non, si nous prenons le terme dans son sens ordinaire : libre détermination : ne faut-il pas que la loi *nous soit imposée*, avant que nous l'imposions (car certainement on ne peut dire que nous la tirions en entier de nous), n'est-elle pas infructueuse si elle n'est liée au sentiment moral, n'agit-elle pas enfin conformément au mode d'action des autres tendances? — Ce qu'elle crée, c'est l'illusion de la volonté. Et ici j'emprunte avec joie d'un auteur moderne cette explication qui va jeter une lueur inattendue sur le processus physiologique de l'effort moral.

Soit dit M. Le Dantec [1] une excitation qui se repète : « ou bien les conditions concomitantes seront différentes dans le système nerveux (état d'esprit, bonne disposition etc.), et alors la réponse de l'organisme pourra être toute différente de ce qu'elle a été la la première fois, (illusion de la volonté), ou bien les conditions concomitantes seront identiques à ce qu'elles étaient la première fois, et le même reflexe se produira, avec quelques modifications cependant; en effet, l'excitation initiale et l'acte résultant seront les mêmes mais l'ensemble des chemins parcourus par le reflexe

1. Le Dantec, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, ch. VI, Alcan, édit.

sera légèrement modifié car les résistances ont varié à la suite du premier acte similaire. Une partie plus grande de l'influx traversera le chemin consolidé et par conséquent les opérations mentales correspondant aux autres chemins seront affaiblies d'autant (effort moindre) (pp. 130-131).

L'élimination de la volonté met à nu le mécanisme même de l'effort. Nous entrevoyons la manière dont s'opère la consolidation de l'état nouveau qu'il engendre. Tout le courant de la vie cérébrale se porte dans la direction qu'il trace, les autres voies de l'esprit, appelons les choses par leur nom, les autres *associations*, s'affaiblissent et périclitent conformément à ce fait indéniable : l'état cérébral prédominant tend à se constituer en idée fixe. L'effort, dans son principe et dans les conséquences qui en ont été tirées jusqu'ici, est donc conforme aux principes de la biologie comme à ceux de la psychologie. Nous n'avons pas eu à innover ni à poser aucun postulat.

Nous arrivons enfin au cœur même de notre sujet avec cette question première que nous avons à diverses reprises effleurée : les conditions d'action de la loi choisie ou imposée, dans l'espèce, de la loi morale. On nous accordera, je l'espère, qu'elle n'est rien en tant que formule, qu'elle a besoin d'être vivifiée par la foi en sa valeur, qu'un être n'agit moralement qu'autant qu'il croit à la moralité. C'est dire que la loi morale s'accompagne d'un JUGEMENT DE VALEUR. Je voudrais montrer que *le jugement de valeur qui accompagne la loi morale est en raison de l'effort exigé de nous par cette loi.*

Je sais ce qu'on peut répondre à cela et vais au devant de l'objection, moins décisive que ne supposent ceux qui seraient tentés de la formuler. L'idée, me dira-t-on, ici l'idée de moralité est *antérieure* à l'effort. Elle peut en être considérée comme cause et donc s'affirmer, en valeur, indépendante tout au moins de son effet. La première partie de cette assertion est, en un sens exacte. Encore ne faut-il pas oublier le rôle et l'effort dans l'acquisition et la conservation de la mémoire, et ne pas laisser de se dire que l'idée n'est, dans ce cas et toujours, que cause *sensible*, la raison initiale de l'effort résidant, nous avons essayé de le montrer, dans une réaction physiologique ou sentimentale à laquelle il est lié étroitement, pour ne pas dire qu'il la constitue en bonne part. Mais la conclusion tirée de ce fait, qui loin de l'infirmer en rien soutient peut-

être indirectement notre thèse, et que d'ailleurs nous n'avons nullement prétendu nier, cette conclusion disons-nous est abusive et son enfantine logique ne doit pas faire illusion.

Il n'est pas vrai, surtout dans le monde psychologique que la cause soit indépendante de l'effet. Celui-ci l'atteint par réaction et peut même la complètement dénaturer. C'est que tout se passe ici dans un milieu dont les parties sont en corrélation intime, dont les vibrations simultanées et entrecroisées suppriment en quelque sorte espace et temps. A vrai dire il ne s'agit plus de cause et d'effet, mais d'actions réciproques engendrant des états dont aucun n'est insensible à un autre. Et je ne crois pas qu'il se trouve un seul idéaliste, si impénitent fut-il, qui osât nier, dans l'état actuel de la science psychologique, ce *modus vivendi* de la cons cience.

Il n'est donc pas déraisonnable de chercher dans l'effort ce sentiment indispensable qui, *vivifiant* les conceptions de l'esprit, les rend seul capables d'exercer une action efficace sur les déterminations et les actes de l'individu. Et il ne serait peut-être pas inexact de dire avec Maine de Biran, mais dans un sens inattendu, que l'effort est *l'âme même de la vie.*

Je n'ai peut-être pas assez nettement établi, mais c'est un point qui me paraît hors de discussion qu'une idée abstraite a besoin pour passer dans la sphère des motifs de se transformer en force émotionnelle, d'agir enfin dans le sens d'une des catégories de l'effort. Revenons-y cependant. L'idée du devoir serait inefficace si nous n'y joignions le *sentiment* du devoir. — Ce sentiment n'a pu que suivre le fait qui lui a donné naissance, et il est rigoureux d'affirmer qu'il est un jugement de valeur issu des concomitants et de l'action première, et des répétitions de cette action. Il n'est pas d'action sans effort, et donc *il n'est pas de jugement de valeur sans effort* : cette conclusion qui pourrait paraître un peu subtilement déduite va se revêtir de toute son évidence dans le cas spécial de la moralité.

Le sentiment moral naît d'un conflit entre l'égoïsme et la conception « d'un ensemble bien lié d'êtres conscients » (Hoffding), au développement de quoi il est dû, reconnaît-on certains sacrifices. Tout *devoir* d'ailleurs naît nécessairement d'un conflit, sinon ce serait une simple *harmonie* et il n'aurait pas à s'imposer.

Le sentiment du devoir, dit encore Hoffding, « exprime que l'individu veut se maintenir et poursuivre dans les moments particuliers et les circonstances spéciales, les fins suprêmes *admises* par lui, *bien que des penchants contraires se manifestent en son for intérieur*[1] ».

L'auteur ne nous dit pas nettement que ceci engendre cela, que les fins poursuivies prennent leur valeur dans la difficulté du triomphe. Mais examinons la nature du combat. — L'effort, dans le phénomène de la moralité, est une lutte constante contre l'égoïsme. Il tend vers le sacrifice de l'individu au profit de la collectivité. Or, il n'est rien de si puissant en nous que les forces égoïstes. Elles sont notre raison d'être, et s'il nous était possible de les détruire systématiquement ce serait tôt fait de la vie elle-même. C'est un maximum d'effort que l'homme doit déployer contre cet invincible ennemi, pour l'obliger seulement à reculer de quelques pas. A la plus grande résistance possible doit donc correspondre la plus forte quantité de tension et de travail.

Mais de quelle manière précisément, les jugements de valeur se forment-ils en nous? Ils sont les résultats d'une constatation, d'une impression première. Ils varient en proportion directe avec la difficulté d'atteindre l'objet auquel ils prétendent s'appliquer. Rien d'étonnant alors, si la moralité exige le plus grand oubli de soi, qu'elle ait été mise au-dessus de tout et qu'on en ait fait de tout temps une loi mystérieuse dans ses origines, extra-humaine, et s'imposant à l'homme, inéluctablement, tout en le laissant libre d'agir. Car elle a su à ce point oblitérer l'intelligence des philosophes qu'ils lui ont sacrifié d'enthousiasme un des régulateurs de la raison humaine : le principe de contradiction!

Un fait probant illustre, si l'on veut bien y prendre garde, cet axiome : le jugement de valeur s'applique aux actions en raison de ce qu'elles exigent de nous. L'effort le plus grand est le sacrifice de la vie. De tout temps l'admiration des foules n'est-elle pas allée vers celui qui, par métier, donne ou vend sa vie, au guerrier? — *La morale de la guerre n'est-elle pas à l'origine toute loi morale.* Maintenant encore pouvons-nous nous défendre d'une admiration instinctive pour celui qui ne se compte pour rien devant une

1. *Loc. cit.* (VI. c. 8.).

idée; le héros enfin ne doit-il pas mourir pour être le héros?

Qui ne reconnaîtra maintenant que ce jugement de valeur a pour effet de rendre conscient l'éclat nouveau que nous avons vu, dans notre première partie, l'effort musculaire introduire et consolider dans l'organisme? — Et, en effet, n'engendre-t-il pas *directement* les idées de mérite et de démérite, indispensables soutiens de la moralité? — Car, dit Athénagore : « sans jugement la vertu deviendrait la plus grande des folies[1] ! » Il est même, en essence, ces idées, qu'on peut regarder comme les formules par lesquelles il se prononce : une autre considération va nous le confirmer. Toute action humaine, qui est, sinon voulue, du moins indirectement sollicitée par des forces s'agitant en l'individu, s'accompagne d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir, voire de douleur, et même toute inhibition. Peut-on nier que de ce sentiment l'effort ne soit la mesure; et n'attribue-t-on pas le maximum de mérite à ce qui occasionne lors de l'acte le maximum de déplaisir à l'individu. Je ne tiens nul compte ici de la « satisfaction morale »; on verra pourquoi. Variant avec l'effort elle vérifie la thèse plus qu'elle n'y est contradictoire. Sans compter qu'on peut dire d'elle qu'elle est un exemple de « ce sentiment de plaisir » « lié au déploiement naissant de l'activité[2] ».

C'est bien l'effort qui permet et même constitue dans leur fond les jugements moraux. Il mesure la peine coûtée par les actions dites *morales*, et sait à cette peine proportionner le mérite. Il n'est donc pas si abusif d'y avoir vu sinon l'origine, tout au moins un indispensable ressort de la moralité.

Pour avoir méconnu, ou pour n'avoir tenu aucun compte de ce facteur essentiel, les plus grands théoriciens de la morale sont devenus une proie facile pour leurs successeurs. Schopenhauer triomphe aisément dans une critique sûre[3], qui peut compter parmi ses meilleures pages, de l'hypothétique principe de Kant, abstraction qui se meut hors du monde et le dirige pourtant sans prendre jamais pied en lui. A son tour la théorie de Schopenhauer, basant la moralité sur un phénomène passif en quelque sorte et négatif : la pitié, simple effet, divers, instable et transitoire, se

1. *Résurrection des morts*, XIX.
2. Höffding. o. c. vi, B 2.
3. Schopenhauer. *Fondement de la Morale*, ch. ii. Alcan, édit.

dissipe comme une vaine image à l'éblouissante lumière qu'engendre la parole prophétique de Zarathoustra.

Il ne s'agissait pas d'immoler à Nietzsche tous ses devanciers, et il ne serait que trop facile de montrer l'importance et la grandeur des contingences que méprise l'illustre philosophe. Mais on peut remarquer qu'il renoue une tradition à laquelle il appartient par un point, bien qu'il la combatte avec âpreté, en instaurant à la base et au faite de sa doctrine, l'effort. « L'homme est un être qui doit être surmonté ». Cette parole n'est-elle pas la devise implicite des morales les plus viriles, les plus hautes et qui ont le plus profondément marqué leur sillon dans l'esprit de l'humanité? Nous ne voulons pas abuser des éclatants exemples que l'histoire nous apporte ici. Qu'on nous permette simplement de rappeler quelques faits. Les doctrines qui ont su conserver dans toute sa pureté le caractère moral (obligation), qui ont le mieux fait de leurs adeptes de vivants et d'inébranlables exemples des théories préconisées, sont celles qui ont exigé pratiquement de l'individu les plus grands efforts, parfois même l'ultime sacrifice, l'abandon de la vie. Je citerai : le christianisme du temps des persécutions, le stoïcisme; plus tard et à une égale hauteur le jansénisme et, peut-être, le puritanisme des Réformés. — A l'antique « bien » moral, vaste harmonie réalisée sans travail, a succédé l'âpre lutte qui fait et conquiert la vertu. Avec le mot *vir* le monde latin semble introduire la peine et la douleur dans le difficile accomplissement du devoir. Au demi-dieu, au héros souriant, se substitue l'homme volontaire, obstiné et têtu. Et ce n'est pas parce qu'elles « détachent et humilient l'homme[1] », comme le dit M. Lanson, que ces doctrines acquièrent toute leur valeur morale. Bien au contraire. Au fond, et c'est ce qui fait leur force, elles l'enorgueillissent, l'amenant à se considérer comme un être de choix, et créant en lui, nous l'avons vu, et nous le verrons encore, avec le maximum d'effort le maximum de vie morale.

Nous rencontrons sur le seuil extrême de notre sujet un ouvrage que nous devons laisser de côté dans ses détails, mais dont la base, un peu étroite pour le corps très vaste, doit nous arrêter un moment. M. Sabatier, dans sa *Philosophie de l'effort*[2], a une tendance non

1. Lanson, *Histoire de la littérature française*, t. II, ch. II. Hachette, édit.
2. Alcan, édit.

déguisée à confondre l'évolution et l'effort. Si nous écartons son plaidoyer *pro Natura* et *pro Creatore*, il nous reste à lui emprunter quelques considérations qui vont nous permettre de passer du particulier au général et d'examiner dans les collectivités, l'effet du processus que nous avons vu se développer dans l'individu.

Il y a, répandue dans la nature tout entière une énergie potentielle. La vie elle-même, la vie universelle, n'est que « le passage à l'acte » de cette énergie. La loi du changement est évolution et ainsi *tout effort renouvelé équivaut à un labeur d'évolution*[1]. Voilà ce que nous résume M. Sabatier en une heureuse formule. Ce terme « évolution » est bien général, et un peu usé. Nous désirerions, pour plus de précision, le remplacer par un autre moins vague et qui rende mieux compte du travail de l'esprit.

On s'est efforcé de montrer que tout effort est suivi dans le sujet d'une modification psychique. Ou il atteint son but, et le désir s'éteint pendant que l'esprit jouit et profite d'une acquisition nouvelle, ou il échoue. Mais alors même il ne reste pas sans fruit, soit qu'il rapproche de l'objet convoité et le rende plus accessible à une prochaine tentative, soit que le découragement, c'est-à-dire une déperdition de force nerveuse suive, qui ouvre accès à d'autres courants d'idées. Dans tous les cas, un élément nouveau est introduit dans la conscience. Rien de plus juste alors de reprendre la formule en question et de dire, non pas même en la modifiant mais en l'éclaircissant : tout effort renouvelé aboutit à un labeur d'*acquisition*, plus nettement, à une acquisition.

Cette loi a-t-elle action sur les groupements humains, et les conséquences de l'effort s'étendent-elles aux sociétés? Oui, dans un ordre différent et assez limité d'idées. Mais quelques remarques préliminaires conviennent ici.

On se meut avec beaucoup trop d'aisance dans le domaine de la sociologie, et de la « psychologie des foules[2] ». C'est que les idées générales se présentent dans ces sujets avec une abondance et une facilité dont la spéculation ne s'effraye point assez. L'imagée définition donnant le corps social comme un organisme, voilà la source du large fleuve. De cette vérité relative et qu'il aurait

1. *Philosophie de l'Effort*. Introduction.
2. Il ne saurait être question de l'ouvrage de M. Le Bon, livre estimable dont les défauts sont inhérents à la date et au genre.

d'abord fallu entendre, sont issues en foule assimilations, déductions, lois, le dirons-nous, toute une science. Et pourtant dans ces espaces inexplorés qu'on découvrait il était important de ne se mouvoir qu'avec une délicatesse infinie. Certes on ne peut nier qu'une société ne présente un tout organisé vivant d'une vie spéciale et comme personnelle, et accomplissant ses destinées. Mais les liens qui unissent les membres de ce vaste corps sont moins rigoureux qu'on voudrait bien nous le faire croire et la part d'indépendance et de spontanéité de ces membres plus grande qu'on ne se l'imagine. Ils ne donnent à la communauté que la moindre partie d'eux-mêmes. Ils se réservent dans leur intégrité morale et intellectuelle pour eux. Ils accumulent ainsi des forces qui mises au jour sous l'influence de causes quelconques et même accidentelles, peuvent modifier profondément et dans un sens inattendu « l'organisme social ».

Nous voilà mieux à même de connaître les limites dans lesquelles une loi régissant l'individu s'applique sans perdre sa valeur à la réunion d'un grand nombre d'hommes ayant des intérêts, des habitudes et quelques sentiments communs. — L'effort dans son triple effet : action, fixation, acquisition, garde ici sa spécialité. Il demeure sans pouvoir en tant que *fait social*, il ne s'exerce que sur les *sentiments sociaux* des citoyens.

Le sentiment moral, en effet, est surtout individuel et se prête moins qu'on ne croit aux manifestations collectives. A vrai dire, il y a dans un pays des mœurs publiques, il n'y a pas de sentiment moral public. On en trouve la preuve en examinant le degré et surtout la nature de la moralité qu'on demande à l'État. Il faut beaucoup de bonne volonté à un gouvernement pour soulever l'indignation publique, s'il ne touche à des intérêts directs. Tel jugement douteux se fut exécuté au milieu de l'indifférence générale, si les passions politiques n'avaient en quelque sorte pris en main la cause de la justice. Une nation tire gloire d'agressions brutales qu'elle punirait capitalement dans l'individu et des succès d'une diplomatie dont les menées retorses paraîtraient inavouables à la conscience la moins scrupuleuse. C'est même un trait courant chez l'homme de se réserver individuellement le privilège de la moralité et de se donner l'avantage d'observer d'un œil pessimiste et complaisant les menées plus ou moins louches de la collectivité.

Aussi ne demeure-t-il plus, en fait, de vie morale dans les pays les plus civilisés qui, avec des mœurs suffisantes, peuvent se passer de sentiments moraux, que certaines phrases ressassées, bases de l'enseignement officiel et matière des discours de gala. On conçoit que dans de telles circonstances la question des effets de l'effort n'ait même pas à se poser.

Mais il n'en va pas ainsi de certains sentiments *généraux* auxquels les citoyens ont attaché plus ou moins arbitrairement une importance capitale, et dont ils ont fait la condition illusoire de l'existence même de l'État. Ces sentiments, nombreux et un peu confus, sont compris sous la dénomination générale de patriotisme et de civisme. Sans vouloir en traiter à fond, ce qui élargirait trop l'horizon modeste du présent travail, nous devons par quelques exemples précis montrer que la loi de l'effort, trouve ici comme dans tout individu son application et sa démonstration, et que vraiment, dans un cas, le corps social subit le destin de l'organisme.

Ainsi, ce qu'on appelle patriotisme ne consiste pas surtout dans le souvenir émotif qui se lie aux impressions d'enfance. C'est plutôt le résultat fixé par l'hérédité des longs efforts qu'a dû déployer une nationalité pour se constituer. Nous constatons, en effet, que les sujets d'un même État se trouvent unis principalement par une communauté de souvenirs historiques, que dans l'étude des diverses phases de l'évolution de la patrie, et dans la vie des grands hommes, le gouvernement tient à ce qu'on puise les matériaux de l'enseignement civique, et qu'enfin, une nationalité est d'autant plus accusée, sinon plus forte, qu'elle a derrière soi un passé plus précis et laborieux.

Ces vues se trouvent comme matérialisées dans un fait : la répugnance des États à toute cession territoriale, même si le territoire en litige n'est pas intégrante partie du territoire, pourvu qu'il ait coûté beaucoup de luttes et de sang. On le comprend, le résultat de l'effort est ici quelque chose de visible et de palpable qui rappelle sans cesse les sacrifices consentis, la douceur de la victoire, et prête une base physique à l'attachement sentimental et à l'illusion du profit.

Mais où la loi de l'effort s'accomplit dans toute sa rigueur pour la vie sociale, c'est en ce qui concerne le très vague concept de liberté. Des masses innombrables de Français se sont fait tuer ou sont

prêts à se faire tuer pour la liberté, sans savoir au juste ce que c'est. Il y a eu dès 1789 une confusion qui eut été plaisante, si elle n'avait tourné au tragique entre la liberté politique et la liberté individuelle. Celle-ci, acquise et garantie, on s'est plus tard et alors soulevé en *son propre nom*, en faveur de l'autre qui importait assez peu, pour ne pas dire nullement, à la masse active opérant les révolutions. Il faut le dire sans peur, malgré l'hétérodoxie de cette vue : les ouvriers du règne de Louis-Philippe et de la période du second Empire jouissaient, *en ce qui leur importait*, d'autant de liberté que ceux de la troisième République ; tout disposés pourtant, comme leurs pères, à descendre dans la rue sous prétexte de *liberté*, pour instaurer un nouveau gouvernement qui conservera à leur égard la paternelle indifférence de ses devanciers. Que s'ils me répondent que tant de sang a été répandu afin de leur permettre, tous les quatre ans, de déposer un morceau de papier dans une urne, je leur répondrai que, nonobstant le principe, c'était se donner beaucoup de mal pour un résultat pratique bien mince.

Tout cela n'infirme en rien l'idée qu'on peut se faire de la valeur certaine de l'idée de liberté au point de vue de l'évolution sociale. C'est là une considération absolument étrangère à notre sujet. Mais il nous est donné de constater que pour le groupement, comme pour l'individu, le souvenir d'efforts inscrits dans la mémoire, et, si on peut s'exprimer ainsi, dans la musculature collective donnent, pour un peuple entier, à une notion en bonne partie illusoire, une force d'action que la réalité acquise sans travail serait incapable de fournir, et que, pour une nation, indépendamment de toute autre qualité, une acquisition réelle ou supposée est aussi en raison directe, comme valeur, de la peine qu'elle a coûtée.

Je dois maintenant revenir sur une objection que j'ai formulée et sur quoi je compte pour achever d'établir cette théorie qu'elle semblerait devoir ruiner. Il s'agit de la « satisfaction morale ». Dites en effet que de cette satisfaction naît le jugement de valeur sur l'acte, et vous aurez réduit à néant le rôle de l'effort. Mais il n'en va pas ainsi. Considérer que la satisfaction morale varie aussi en raison directe de l'effort, et je ne pense pas qu'on le contredise, c'est reconnaître qu'elle se trouve liée à cet effort et qu'elle en dépend ; le contraire, le renversement de termes, ne pou-

vant guère se concevoir qu'en tant que plaisanterie. La joie que constitue la satisfaction morale, ne serait-ce pas tout simplement la joie, le bien-être qui suit l'action, et j'entends par action tout mouvement dirigé dans le sens de l'individu, le remords ne consiste-t-il pas essentiellement dans la tristesse attachée à l'impuissance, deux effets dont nous pouvons constater la naissance dès la vie organique? Il doit nous suffire d'avoir signalé ces considérations si fécondes en développements. L'effort d'ailleurs, s'il est susceptible d'engendrer comme conséquence le plaisir, est douleur, et il y a unanimité chez les philosophes à noter la valeur morale de la douleur. « En général, tout mal auquel nous ne succombons pas, dit Emerson[1], est un bienfaiteur ». Les sanctions, les rites cruels, dit Nietzsche[2] : « tout cela a son origine dans cet instinct qui a su deviner dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémotechnie ». Il transporte ainsi l'effort au début même des conceptions morales. Et de ce rôle immense de la douleur Schopenhauer donne la raison profonde : « La douleur, la souffrance, et sous ce nom il faut comprendre toute espèce de privation, de manque, de besoin, et même de désir, est l'objet *positif*, *immédiat* de la sensibilité[3] ».

L'effort seul donne toute sa valeur à la moralité. Il y réussit par un procédé psychologique que Hoffding a merveilleusement décrit, par la transformation du moyen, ici de l'accident, en *fin*. La morale est, en effet, un phénomène accidentel sur lequel les circonstances amènent l'effort à s'exercer. Celui-ci devant déployer à cette occasion un maximum de puissance tend nécessairement à créer dans l'individu l'idée que l'objet visé est la fin suprême à laquelle tout est subordonné. D'autres faits, que l'on connaît, ne sont pas pour affaiblir cette conception. Ainsi se consolide, sinon se constitue dans l'être la notion transcendante de moralité.

C'est bien enfin une condition nécessaire du vouloir que l'effort, et c'est presque une tautologie que de l'affirmer. Laissons une femme aimable nous le dire joliment : « Vous *faites* donc aussi du courage, ma chère enfant », écrit à la duchesse de Choiseul, Mme du Deffand, « c'est ce qu'on a de mieux à faire quand on

1. Mæterlink, *Sept essais d'Emerson*.
2. Nietzsche, ouv. cité, 2e dissertation.
3. Schopenhauer, ouv. cité, ch. III.

n'en a pas. Entre *en faire* et en avoir il y a loin, mais, c'est pourtant à force d'en faire qu'on en acquiert[1] ».

L'effort est donc initialement un moyen d'acquisition d'états psychiques, une condition de la conservation et de la fixation de ces états. Il donne une base organique à l'idée de la valeur, si toutefois il ne crée pas cette idée. Par lui les actions acquièrent une valeur *pratique* qui rend seule possibles et durables les jugements absolus de l'intelligence prétendant se prononcer d'après un concept purement théorique (Kant).

Je ne dis pas qu'il soit *origine*, mais je crois qu'il est *à l'origine* de la moralité. C'est le lien qui nous attache à nos actes et les maintient en nous dans toute leur force première.

Supprimez-le, tout nous devient indifférent, parce que rien ne nous a coûté. Il n'y a que le Dieu néoplatonicien, le Premier, qui puisse s'en passer et subsister toutefois!

L'effort vivifie sans cesse, par le souvenir et le travail de conservation, nos sentiments. Il en maintient intact le ressort caché, il nous laisse tendre vers les conditions qui en ont formé en nous les premiers linéaments. Il les unit enfin en un système vivant et sans cesse en travail.

Peut-être, alors, n'a-t-il pas été abusif de dire que : *l'armature de la moralité c'est l'effort.*

III

Il est plus, et par son action sur la sensibilité, se propage à travers la vie qu'il rend diverse, supportable, dont il explique certains phénomènes étranges. Et nous voudrions, avant de conclure définitivement et en manière de contre-épreuve, montrer qu'il garde toute sa valeur d'agent excitateur et conservateur, même dans les sentiments de plaisir et de joie.

Sully Prud'homme, reprenant un vieux thème, nous montre son « Faustus » affranchi de toute souffrance, comblé de délices, tout à coup pris de la nostalgie des peines réservées à l'homme, et soudain retournant vers le séjour des courtes joies, des douleurs aiguës et de l'indifférence, pire peut-être que la douleur.

C'est l'histoire de « Guérino », d'Andréa de Barberino, de

1. Mme du Deffand, *Correspondance inédite.*

Tannhäuser et de bien d'autres héros qui connurent la satiété. Cette satiété pourquoi donc l'éprouvèrent-ils, pourquoi la félicité de *Venusberg* ne put-elle les retenir? Un grand philosophe, un de nos beaux écrivains, méconnu comme penseur sous prétexte que ce fut un érudit, un homme spécial, Gaston Paris, essaye de nous le dire et précisément à propos de Faustus[1]. « Il ne peut se contenter de jouir sans *mériter*, sans *valoir*; il pense aux hommes ses frères, qui gémissent encore sous le poids de l'ignorance, de la misère, de la douleur et du vice, et, d'accord avec sa chère Stella, il demande à retourner sur la terre, à reprendre la seule vie qui convienne à l'homme, celle où il y a de la lutte, de l'effort, et du mérite. »

Certes oui, et voilà des raisons bien humaines. Mais n'y a-t-il pas d'explication plus profonde et plus rapprochée des éléments mêmes de l'existence psychique. La valeur, le mérite, ce sont des créations compliquées et qui restent vaines, si elles n'ont pas dans l'être un fond solide par lequel, en réalité, s'exerce toute l'action. Toute vie est mutation et changement, et tout changement est effort. L'état psychique permanent n'échappe pas à cette loi, malgré une contradiction apparente. Nous avons montré que l'effort qui l'a créé, le maintient, l'entretient, et le renouvelle à chaque instant. Il fait de lui un présent perpétuel et toujours nouveau. Que cet effort n'ait pas à intervenir, et c'est le cas dans un sentiment organique de plaisir, nous voyons la satiété poindre, l'ennui arriver : le ressort n'agit plus, la vie s'écoule atone. Si Guérino réussit à s'arracher aux inoubliables délices du paradis de la Sibylle, ce n'est pas comme le veut le naïf conteur par scrupule chrétien. Il était rassasié, sans avoir agi. Au moins aurait-il fallu qu'il eût à lutter pour la conquête de plaisirs successifs qui l'accablaient. Mais, *leur changement n'était pas un changement pour lui*, et, voilà pourquoi il reprit le chemin des lieux où il avait souffert et où, inconsciemment sans doute, il espérait souffrir encore. Telle est l'amère condition de l'homme. Le rêve d'une jouissance illimitée et sans effort lui est interdit. Il est bien par essence l'être de douleur.

La vie est une succession infinie d'états psychiques. Elle est ainsi

1. G. Paris. *Légendes du Moyen âge.* (*La légende du Tannhäuser.*) Paris, 1903 Hachette.

essentiellement mobile et se fait sentir par sa mobilité même. Pourquoi la diversité des plaisirs ne crée-t-elle pas une existence supérieure pour l'homme? C'est qu'il faut que le changement, le mouvement soit sensible, et il ne peut guère être rendu sensible que par l'effort. L'homme n'a aucun effort à faire pour aller d'un plaisir à un autre. Il ne sent l'effort et il n'en jouit que passant, tout en se donnant l'illusion que c'est grâce à lui-même, de la douleur au plaisir ou tout au moins à l'absence de douleur.

L'effort a une telle puissance sur l'homme qu'il transforme en joie et en plaisir même des sensations naturellement douloureuses. L'ascète qui se macère jouit profondément des cruelles misères qu'il impose à son corps, et les premiers chrétiens ont pu avec raison, pour eux, parler des délices de la torture. Ils croyaient équitablement acquérir d'autant plus de droits sur le ciel qu'ils le payaient davantage par leurs souffrances. Ils mesuraient leur amour pour Jésus-Christ, à l'intensité de la force qu'ils devaient déployer pour obtenir d'entrer en communion avec lui. Dans ces jugements qu'ils portaient eux-mêmes sur eux-mêmes. ne voit-on pas apparaître clairement la part de l'effort.

L'effort est donc la base vivace et active, non seulement de la moralité qui acquiert par lui seul sa valeur entière, mais encore de la vie qu'il rend supportable avons-nous dit et même intéressante. Source des jouissances austères de la vertu, il nous confirme les illusoires complaisances dont celle-ci se plaît à nous grandir à nos propres yeux. Il cimente fortement, idées, opinions, sentiments, et leur permet de prendre pied profondément en nous. C'est qu'il s'aide de l'adjuvant puissant de la douleur, dont Schopenhauer n'a peut-être pas eu tort de faire l'essence même de la vie. Car tout vain effort se résout en souffrance et tout effort qui réussit en est un affranchissement partiel. De sorte que, dirait Plotin, le plaisir n'est qu'un mode accidentel de la douleur en puissance de joie! C'est là une des ironies de la vie et l'un de ses enseignements. Mais l'humain bétail ne comprend guère l'ironie et se soucie peu des enseignements de sa rude éducatrice, qui ne lui ménage pourtant pas les étrivières. Aussi, longtemps encore, des hommes infatués de leur moralité marcheront-ils, le front orgueilleux dans les nuées, « roidissant leur cou », comme s'exprime l'Écriture, éternels pantins ignorant la ficelle.

GONZAGUE TRUC

L'ORDRE DES SCIENCES

(*Suite et fin* [1].)

III. — Les organes des sens et la question d'échelle.

Laissant de côté les questions de psychologie et de logique, que l'on trouvera traitées dans tous les manuels, et dont je voudrais que l'on prit seulement la partie pratique, la partie utile à la construction de la science, sans aucune discussion, actuellement prématurée, sur la valeur des opinions humaines, j'aborde immédiatement les grandes lignes de la science impersonnelle qu'à construite l'homme conscient, intelligent et logique.

La nature paraît tout d'abord infiniment complexe et variée, peuplée d'éléments disparates et qui semblent irréductibles les uns aux autres. Il y a, dans le monde qui nous entoure, des formes, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, etc. Ce sont là les *qualités* du monde connu de l'homme, et il est impossible à nos congénères de ne pas se servir de ces qualités comme éléments d'analyse dans l'étude directe des choses. Dépourvus de toute possibilité d'étude impersonnelle de l'ambiance, nos ancêtres ont naturellement considéré ces qualités comme existant d'une manière absolue. Le langage courant qu'il nous ont légué en fait foi. Aujourd'hui encore, nous ne pouvons nous raconter les événements extérieurs qu'en parlant de formes, de couleurs, de sons, etc.

Je disais précédemment que, dans ses grandes lignes, le langage des fourmis et des abeilles pourrait, s'il existe, être traduit en langage humain; mais j'ajoutais qu'il en différerait certainement au point de vue de l'expérience spécifique, car de l'expérience de fourmi, acquise au moyen d'organes de fourmi, ne peut être semblable à de l'expérience d'homme acquise au moyen d'organes d'hommes. S'il était donné à un homme de converser avec une fourmi, il pourrait s'entendre avec elle sur les questions de liberté,

1. Voir le numéro de juillet 1907.

d'immortalité de l'âme et de spontanéité, mais il ne la comprendrait pas si elle parlait des objets extérieurs. Les yeux à facettes des insectes leur donnent certainement, du monde ambiant, une vision différente de celle que nous en donnent nos yeux à cristallin. Encore serait-il possible, peut-être, de traduire la vision fourmi en vision humaine, puisqu'il ne s'agit là que d'une même opération, la vision, faite avec des instruments différents, à moins, toutefois, que les yeux de la fourmi soient sensibles à des radiations que nous ne percevons pas ou réciproquement. Nous avons une tendance invincible à tout rapporter à nous-mêmes; « nous prêtons sottement nos qualités aux autres », ce qui est naturel puisque nous sommes convaincus de l'existence absolue, dans le monde ambiant, des qualités qu'y crée notre observation humaine; nous croyons que le monde est peuplé de formes, de sons, de couleurs, de saveurs, etc., et nous pensons par conséquent que, si les fourmis connaissent le monde, elles y connaissent des formes, des sons, etc.

Sans pouvoir l'affirmer, puisque l'expérience est impossible, je crois que la conversation de la fourmi sur les objets extérieurs serait intraduisible pour l'homme, parce que la fourmi connaîtrait dans le monde des α, des β, des γ, qui ne sont ni des couleurs, ni des goûts, ni des odeurs, mais d'autres qualités différentes de celles que nous connaissons. Et la fourmi croirait, selon toute vraisemblance que le monde est formé de ces qualités α. β, γ, etc., elle penserait que si les hommes connaissent le monde, il y connaissent les qualités α, β, γ, etc. En d'autres termes ce que l'homme connaît, ce que la fourmi connaît, c'est, non pas le monde extérieur lui-même, mais les relations de ce monde extérieur avec lui homme ou elle fourmi. C'est là aujourd'hui une vérité absolument courante, mais il n'en a pas toujours été ainsi, et l'on peut se demander comment, ayant inscrit sur son journal de bord des erreurs aussi importantes, l'homme est arrivé, sans s'en être dégagé, à créer de la science impersonnelle, de la science qui est science même pour les fourmis, de la mécanique générale en un mot. Et pourtant, ce résultat a pu être obtenu dès que l'homme a commencé à faire des mesures!

Si l'homme connaît dans le monde des qualités différentes et irréductibles les uns aux autres, il ne peut faire les mesures de ces

différentes qualités par une méthode unique. L'appareil qui sert à mesurer les formes ne peut servir pour les couleurs ou les odeurs, puisque les formes, les couleurs et les odeurs sont des qualités irréductibles. De plus, l'homme n'est pas également doué pour mesurer ces diverses qualités; il y en a même pour lesquelles il est tout à fait désarmé et qu'il peut seulement apprécier avec un coefficient personnel très variable.

L'appréciation diffère de la mesure en ce qu'elle n'est pas impersonnelle. Ce qui caractérise la mesure scientifique, c'est que, une fois la mesure faite, l'observateur disparaît. Il a cependant utilisé sa personnalité dans l'opération de la mesure, mais la mesure n'est scientifique que si la personnalité de l'opérateur ne laisse pas de trace dans le résultat de l'opération. La perfection des instruments de mesure réalise de plus en plus ce desideratum, sans toutefois y atteindre complètement. Avec cette définition rigoureuse, on peut dire qu'il n'existe pas encore de mesure vraiment scientifique; on considère qu'un instrument de mesure est bon quand les différences entre les résultats obtenus par les divers observateurs au moyen de cet instrument ne diffèrent que d'une quantité négligeable quant au but qu'on se propose d'atteindre.

J'ai pu parler des résultats des mesures sans avoir eu à me préoccuper de la manière dont ces résultats sont enregistrés, de la langue dans laquelle ils sont exprimés pour être catalogués. La seule nécessité dont il faudra se préoccuper dans le choix de ce langage scientifique sera qu'il soit impersonnel comme les mesures qu'il exprime. Un langage a été créé par l'homme qui réalise, au moins pour l'homme, tous les desiderata de la langue scientifique, c'est le langage mathématique. Il est accessible vraisemblablement à tout individu, de quelqu'espèce qu'il soit, doué de tact et de vision. Pour l'homme, en tout cas, il est excellent, mais il n'est pas impossible qu'un autre langage, basé sur d'autres considérations, ait pu devenir également impersonnel et rendre les mêmes services que les mathématiques. Nous sommes tellement habitués à considérer la langue mathématique comme la seule langue de la science, qu'il nous est devenu très difficile de nous exprimer sans nous y rapporter. Je serai donc obligé de le faire, dans la suite de ces considérations, mais je voudrais, encore une fois, employer un langage moins spécialisé, pour exposer la question fondamentale

que j'appelle en langage mathématique la *question d'échelle*, et qui doit pouvoir être traitée sans qu'il soit fait allusion à des grandeurs mesurables par les yeux.

Nos organes des sens nous font connaître, avons nous dit, des qualités différentes et irréductibles dans le monde que nous habitons. D'autres espèces animales découvrent vraisemblablement dans le même univers des qualités qui sont peut-être tout autres; nous ne devons pas considérer ces qualités comme des entités réelles, mais comme les résultats de relations établies entre le monde et les animaux qui les connaissent. Chacun de nous connaît plusieurs de ces qualités, et d'une manière si distincte, qu'il n'éprouve aucune difficulté à imaginer un individu capable d'en connaître une seule à l'exclusion de toutes les autres.

Supposons, après Condillac, un tel individu. Il ne connaîtrait dans le monde qu'une seule qualité; il ne verrait le monde que sous un seul aspect, dirais-je volontiers, si les mots *voir* et *aspect* ne se ressentaient déjà de notre préférence invincible pour les données de notre organe visuel. La science de cet individu ne se composerait que d'un seul groupe de données toutes comparables entre elles; il ne s'intéresserait qu'aux variations entraînant un changement dans ces données. Le reste de l'histoire du monde serait lettre close pour lui.

Un autre individu doué de la connaissance d'une autre qualité également unique, mais différente de la première, ne s'intéresserait qu'aux variations relatives à cette qualité et connaîtrait un monde entièrement différent de celui du premier animal. Ce serait cependant le même monde, mais connu de différentes manières, à différents *points de vue*, dirais-je encore, si l'expression point de vue n'était, elle aussi, empruntée à notre sens de la vision.

Un troisième individu, doué des modes de connaissance des deux premiers et enregistrant en même temps les données de ces deux modes de connaissance, s'apercevrait que les *phénomènes* de l'individu n° 1 et les *phénomènes* de l'individu n° 2 sont quelquefois indépendants, quelquefois connexes. La couleur d'un objet peut changer sans que sa forme change[1]; sa température peut se modifier sans que son odeur en paraisse altérée.

1. Nous verrons un peu plus bas quel degré de rigueur il faut donner à cette affirmation.

Ainsi le monde connu du premier individu paraîtrait immuable à un moment où, pour le second individu, le même monde serait l'objet de transformations profondes. Si une telle séparation des qualités connues des hommes était entièrement possible, si ces qualités variaient indépendamment l'une de l'autre au point que l'une fût entièrement fixe pendant que l'autre subirait un grand changement, c'est que ces qualités seraient vraiment différentes et existeraient dans le monde indépendamment de l'individu qui les observe. Alors, il y aurait, pour chaque qualité, une science à part, *indépendante* des sciences relatives aux autres qualités.

Supposons, tout au contraire, que toutes ces prétendues qualités indépendantes soient tellement liées les unes aux autres que toute variation de l'une d'elles entraîne fatalement une variation correspondante de toutes les autres, on concevrait que la connaissance *parfaite* des variations intéressant l'*une* des qualités, l'*un* des aspects du monde suffît à la connaissance du monde tout entier. Dans un registre notant *toutes* les variations de l'une des qualités du monde, un homme suffisamment savant saurait lire les variations correspondantes de toutes les autres et dirait par exemple : voici une variation qui était surtout remarquable par un phénomène de *saveur*; en voici une autre qui était surtout connue comme manifestation *sonore*. Il n'y aurait, dans l'appréciation qualitative des divers phénomènes extérieurs que des différences de *degré*. Tous ces phénomènes seraient un peu sonores, un peu sapides, un peu colorés, et il n'y aurait dans leur enregistrement sous la rubrique d'une qualité particulière, que la constatation de son importance spéciale pour l'homme au point de vue de la qualité considérée.

L'hypothèse de l'universalité de la documentation par l'un *quelconque* des sens de l'homme, même supposé infiniment aigu, ne soutient pas la discussion. Mais la science actuelle croit du moins à la possibilité de l'unification de la documentation qualitative des êtres, grâce à ce que l'*une* des qualités découverte par nos sens dans le monde ambiant est toujours modifiée, quand il se produit une variation quelconque de l'une quelconque des autres qualités. Cette qualité, c'est la *forme* des objets extérieurs. Toute variation de sonorité, de saveur, de température, de couleur dans un objet quelconque, serait accompagnée fatalement d'une modification de

la forme de cet objet; et réciproquement, cette modification de la forme de cet objet amènerait fatalement la variation correspondante de sonorité, de saveur, etc. En d'autres termes, tous les phénomènes que l'homme connait dans le monde seraient susceptibles d'êtres décrits complètement comme des variations de forme, comme des mouvements.

Une telle affirmation, qui est celle de la croyance à la mécanique universelle, fera sourire ceux qui n'ont pas réfléchi à ces questions. Il est de notoriété, par exemple, que l'on peut éclairer un objet avec de la lumière rouge ou de la lumière bleue sans changer sa forme. Et cela est vrai, si l'on s'en tient à la mesure au cathétomètre des dimensions rectilignes de l'objet considéré. La variation de forme, le mouvement qui distingue la lumière rouge de la lumière bleue est d'un ordre de grandeur infiniment plus petit que celui des différences mesurables au cathétomètre. C'est là la question d'échelle qui trouve son expression parfaite du moment qu'il s'agit de dimensions, alors qu'elle était très difficile à exprimer quand on supposait, comme nous l'avons fait précédemment, que la qualité susceptible, par ses variations, de donner une connaissance complète du monde, était une qualité quelconque autre que la forme.

C'est pour les variations de forme, pour les mouvements, que la langue mathématique a été créée. Une autre langue scientifique eût peut-être présenté les mêmes avantages de généralité, si on l'avait adaptée à la mesure des variations d'une autre *qualité*, mais cette langue n'existant pas, nous ne pouvons pas nous en servir.

J'ai proposé autrefois [1] d'appeler *cantons* de l'activité extérieure les groupes de phénomènes que nous connaissons sous forme de variations d'une qualité particulière connue de nos sens; il y a alors le canton des sons, le canton des saveurs, des températures, des couleurs, des formes, etc. Les phénomènes de chaque canton peuvent être racontés, chacun pour son compte, dans le langage qualitatif correspondant; le langage du canton des formes peut néanmoins être substitué dans chaque cas à la narration qualitative faite dans la langue du canton considéré.

Les phénomènes extérieurs qui nous paraissent de qualités diffé-

1. *Les lois naturelles*, op. cit.

rentes sont donc alors, simplement, dans la langue du canton des formes, des variations *à des échelles différentes*. Il y a les mouvements de l'échelle visible ou mécanique, les mouvements de l'échelle sonore, de l'échelle thermique, de l'échelle colorée, etc. Si nous connaissons ces divers phénomènes avec l'apparence des qualités différentes, c'est que nous possédons, dans notre organisme, des appareils de relation adaptés à chacune de ces échelles; nous avons un organe des sens qui connait directement les températures, parce qu'il est adapté à l'échelle thermique, un autre organe des sens qui connaît directement les couleurs, parce qu'il est adapté à l'échelle colorée, etc. L'homme a donc des portes ouvertes sur le monde à des échelles différentes dont aucune, plus que les autres, ne peut s'appeler l'échelle humaine. La vie de l'homme est un phénomène complexe qui se passe à plusieurs échelles à la fois.

Il en est de même de la vie de l'organisme le plus élémentaire, du protozoaire le plus simple, dans lequel on distingue toujours fatalement des phénomènes à trois échelles distinctes, l'échelle chimique, l'échelle colloïde, l'échelle mécanique[1]. A ces trois échelles correspondent sûrement des qualités différentes du monde ambiant et nous faisions tout à l'heure une hypothèse contraire à la réalité en supposant qu'un individu vivant pouvait connaître *une seule* qualité de l'Univers.

Ce sont nos divers organes des sens qui nous font connaître les différentes qualités du monde qui nous entoure. La connaissance de ces qualités est à l'usage de l'homme et toute notre expérience en est faite. Mais il ne s'ensuit pas que la considération de ces qualités dues aux relations de l'homme, avec son ambiance soit avantageuse pour l'étude impersonnelle du monde. Telle qualité, la saveur ou l'odeur, par exemple, ne se prêtant pas à des mesures faciles, ne donnera pas naissance à une science impersonnelle. Ce qui donne naissance à une science, c'est la découverte d'une méthode de mesure. Lavoisier, en se servant de la balance, a fondé la chimie. Il ne faut pas dire pour cela que la chimie se réduit à des mesures de masses. Nos organes des sens peuvent tous être utilisés par le chimiste; nous constatons par exemple l'identité de

1. V. *Éléments de philosophie biologique*. Alcan, 1907.

deux substances au moyen de nos yeux, de notre odorat, de notre goût; ce sont là des outils avantageux pour les recherches; mais seuls ceux qui se prêtent à une mesure impersonnelle peuvent être utilisés pour la fondation d'une science. On peut donc dire que, en trouvant une méthode de mesure impersonnelle, on fonde une science.

Chose curieuse, et qui augmente encore l'importance scientifique de notre organe de la vision des formes, tous les appareils de mesure vraiment pratiques, vraiment capables de donner des résultats impersonnels, sont ceux qui, en dernier ressort, conduisent à une lecture, au moyen des yeux, sur une échelle graduée. Le thermomètre ne se sert pas de notre sens thermique, mais de la dilatation qui accompagne les variations de température et que nous mesurons au moyen de nos yeux. La sirène, la roue de Savart, ne se servent pas de notre sens auditif, mais de manifestations motrices que nous mesurons avec nos yeux, etc.

La science, dont la langue actuelle ou mathématique est basée sur la vision des formes, peut être définie, commme je l'ai fait précédemment[1], l'empiétement du canton de la vision des formes sur tous les autres cantons. Elle raconte tous les phénomènes extérieurs, quels qu'il soient, comme des mouvements à des échelles différentes.

*
* *

IV. La conservation de l'énergie.

La question d'échelle domine toute la science. Le fait que les mouvements de diverses dimensions sont connus de l'homme comme des *qualités* différentes empêche de supposer un individu, ressemblant à l'homme, et qui connaîtrait à chaque instant, dans le même langage, tous les mouvements à toutes les échelles. L'utilisation du sens de la vision des formes est restreinte chez l'homme à la connaissance des mouvements de l'échelle dite mécanique, comme les mouvements des pierres, le cours de l'eau, le balancement des arbres par le vent. Pour les mouvements de dimension plus petite, ce sens est impuissant, et c'est par une généralisation extra-humaine que nous appliquons la langue mathématique à des

1. V. *Les lois naturelles*, op. cit.

mouvements plus petits que ceux que nous pouvons percevoir en tant que mouvements. Étant donnée la nature des protoplasmes vivants, et leurs trois catégories de modes de connaissance mécanique, colloïde et chimique, nous ne pouvons pas concevoir d'être vivant qui soit capable d'employer pour son compte le langage de la mécanique universelle. La mécanique universelle réalise donc, à ce point de vue du moins, le desideratum de la langue scientifique impersonnelle. Non seulement elle est impersonnelle, elle n'est pas spécifique, c'est-à-dire que les échelles de la connaissance humaine n'y sont pas marquées à part, n'y sont pas traitées d'une manière plus privilégiée que celles de tel ou tel autre animal. La mécanique universelle ignore si tel mouvement est connu de l'homme avec la qualité de saveur, de couleur ou de son; elle ne connaît pas davantage les qualités relatives à la vie des fourmis ou des amibes. Elle ne connaît même pas les diverses places auxquelles se trouve localisé, dans l'échelle générale, le phénomène vital. La mécanique universelle qui n'est pas une langue personnelle, qui n'est pas une langue humaine ou animale, n'est même pas une langue propre aux êtres vivants. Elle est *en dehors de la vie*, quoique créée par des êtres vivants. Elle permettra donc d'étudier la vie, comme un phénomène quelconque, ce qui n'eût pas été possible avec une langue spécifique ou seulement « biologique ».

Reste à savoir si cette généralisation qui a mis la science en dehors de la vie, est légitime; reste à savoir si le point estimé résultat des études humaines a pu être abandonné sans danger dans la confection de cette science universelle, qui ne touche plus à l'homme que par ses applications au domaine de l'échelle des mouvements mécaniques.

L'une des conséquences de cette *dépersonnification* de la science est que les points de repère, les choses importantes de la science, ne seront plus les points de repère, les choses importantes de la vie humaine. C'est ainsi que la science du XIXe siècle a découvert une quantité constante qui n'est pas directement connaissable à l'homme *car elle n'a pas d'échelle*, c'est l'*énergie*.

Si la science est vraiment devenue impersonnelle, cette quantité constante, l'énergie, serait donc une entité un sens absolu des métaphysiciens ! Il y dans cette affirmation quelque chose qui choque

notre idée de la relativité des connaissances humaines. Il faudra donc étudier de près cette question avant de la classer. C'est la question fondamentale de la philosophie moderne.

Ce quelque chose qui n'a pas d'échelle dans notre mécanique universelle, et qui reste constant à travers toutes les transformations, connaissables à l'homme, du monde où nous vivons, serait évidemment aussi une chose constante si, au lieu d'étudier l'univers avec notre sens de la vision des formes, nous en avions fait les mesures dans un autre langage sensoriel susceptible de généralisation. Ce qui est constant ne saurait ne pas paraître constant à quelque point de vue qu'on se place pour l'étudier. Ce n'est pas parce que nous avons réduit tous les changements du monde à des mouvements mesurables qu'il y a conservation de l'énergie; il y aurait conservation de l'énergie même si l'on avait étudié les changements de l'Univers dans tout autre système de mesure, pourvu que ce système fût impersonnel.

Une conséquence importante se dégage immédiatement du principe de la conservation de l'énergie, si ce principe est vraiment général, c'est que l'homme connaît ou peut connaître, directement ou indirectement, toutes les transformations, tous les changements du monde dans lesquelles il est question d'énergie. Nous savons mesurer les variations d'énergie dans les corps chimiques, dans les colloïdes, dans les corps chauds ou électrisés, dans les systèmes mécaniques. Lors d'une transformation dans l'un de ces domaines, la quantité d'énergie qui y est dispersée se retrouve intégralement dans l'un des autres domaines *connus* de l'homme. Jamais il n'y a disparition d'une certaine quantité d'énergie qui passerait, sous une forme inconnue, au-delà des limites du monde qui nous est connaissable.

Si une telle chose était démontrée, on pourrait en tirer l'une ou l'autre des conclusions suivantes :

1° L'énergie, malgré tous les efforts que fait l'homme pour créer une science impersonnelle, n'est pas indépendante de la nature de l'homme; elle n'est qu'un invariant, commode à utiliser dans les calculs, du monde *avec lequel l'homme est en relation* par les diverses échelles auxquelles se passent les mouvements qui nous sont connaissables.

2° Ou bien, au contraire : L'homme est placé au milieu des

phénomènes naturels de manière à être sensible directement ou indirectement à *tous* les changements, quels qu'ils soient, qui se produisent dans le monde.

Admettre la seconde de ces conclusions, ce serait admettre que l'homme est arrivé, par sa science impersonnelle, à la connaissance de quelque chose d'absolu. Si, au contraire, on adopte la première, la notion d'énergie n'apparaîtra plus que comme un artifice commode pour les calculs relatifs au monde connu de l'homme.

La découverte des corps radio-actifs a récemment mis en question la valeur scientifique du fait même de la conservation de l'énergie.

Des savants se sont demandé si l'énergie produite par la radio-activité provenait d'une provision d'énergie chimique accumulée dans des corps considérés à tort comme simples et indestructibles — auquel cas le principe de la conservation de l'énergie serait sorti victorieux de l'épreuve. D'autres ont pensé que la radio-activité était la transformation en une forme d'énergie accessible à l'homme, d'une forme d'énergie inaccessible à nos investigations. Si cela était, le principe de la conservation de l'énergie ne serait plus vrai pour les formes d'énergie connues de l'homme, les seules dont il ait pu utiliser les mesures pour l'établissement de ce principe ; la quantité d'énergie connaissable à l'homme ne serait plus constante.

Il semble aujourd'hui établi que l'énergie radio-active provient d'une origine chimique, mais la destruction chimique est si lente qu'elle est très difficile à apprécier. Il faudra très longtemps pour mesurer le coefficient de la transformation radio-active. En attendant que cette mesure soit effectuée, et elle lèvera tous les doutes si elle se réalise, des physiciens, au nombre desquels il faut citer Sagnac, se sont demandé [1] si, au cas où l'origine chimique de l'énergie radio-active ne serait pas démontrée, on ne pourrait pas trouver son équivalent dans une autre forme d'énergie connue de l'homme, l'énergie gravifique par exemple, qui donne aux corps l'accélération de la pesanteur.

Enfin, Gustave Le Bon a supposé que l'énergie pouvait apparaître en compensation d'une destruction de matière. Ce serait

1. J'ai moi-même émis cette hypothèse il y a quelques années, en proposant l'expérience des pendules comparés. V. *Les lois naturelles,* op. cit., p. 116.

l'augmentation d'une quantité considérée comme constante, l'énergie, aux dépens d'une autre quantité considérée également comme constante, la masse. C'est ce que G. Le Bon a appelé la *dématérialisation de la matière.* Il ne faut pas confondre cette manière de voir avec celle dont je parlais tout à l'heure et dans laquelle la radio-activité résulterait d'une décomposition chimique d'un corps cru simple; si l'on accepte, en effet, cette dernière hypothèse, la masse est constante d'une part, l'énergie est constante d'autre part. Dans l'hypothèse de Gustave Le Bon, il n'y aurait plus qu'une constante, la somme de la masse et de l'énergie.

En tout cas, sauf les circonstances où il se produit de la radio-activité, et ces circonstances, si elles ne sont pas rares, ne sont du moins pas très importantes comme quantité d'énergie libérée, par rapport aux autres quantités d'énergie dont les transformations nous frappent tous les jours, en dehors de ces cas, dans lesquels il n'y a peut-être rien d'extraordinaire, les principes de la conservation de la masse et de la conservation de l'énergie paraissent établis sur des bases suffisamment solides. Il est donc indispensable, au point de vue philosophique, de se demander si ces deux invariants, la masse et l'énergie, correspondent à des entités vraiment impersonnelles, ou si, au contraire, il ne faut y voir que des définitions *a posteriori* introduisant de la commodité dans les calculs.

J'ai parlé de la conservation de l'énergie avant de parler de la conservation de la masse, quoique la loi de Lavoisier soit historiquement antérieure à la découverte des principes d'équivalence, parce que la quantité nommée énergie est moins directement accessible à l'imagination de l'homme, et aussi parce que la conservation de la masse douée *d'inertie*, peut paraître moins intéressante pour les philosophes.

L'ensemble de ces deux principes de conservation a d'ailleurs une conséquence qui n'est guère flatteuse pour la vanité de l'homme. L'homme a à sa disposition des *provisions* formées de matière et d'énergie. Grâce à ces provisions il exécute des travaux qu'il considère comme très importants, et lorsqu'il essaie d'établir le bilan de son activité, il s'aperçoit que le résultat en est nul! Il s'est agité vainement sans avoir pu toucher aux provisions dont il se croyait le maître et qui se retrouvent intactes après lui! Il a

tourné dans un cercle, comme un écureuil dans sa cage! J'ai proposé de représenter symboliquement toute activité animale par la formule $(A \times B)$, dans laquelle A représente le corps de l'animal, et B le monde qui l'entoure. On pourrait appliquer une formule identique à tout phénomène ayant pour siège un corps transportable parmi les autres corps. L'expression de la conservation de la masse et de la conservation de l'énergie serait alors :

$$\Sigma (A \times B) = 0$$

Symbole de la vanité de tous les efforts. Il n'est donc pas inutile de savoir s'il se cache quelque chose de conventionnel dans la définition de la masse et la définition de l'énergie. Dans l'évolution universelle, nous avons besoin de points de repère, de quantités constantes. Il faut chercher si la masse et l'énergie nous fournissent réellement les invariants demandés.

*
* *

Les provisions; masse et énergie[1].

La possibilité de la démonstration expérimentale de la constance d'une provision est dominée par la possibilité de réaliser une enceinte de laquelle ne sort rien qui compte, en tant que provision, sans qu'on puisse en mesurer exactement la valeur. Quand Lavoisier fait son expérience de la conservation de la masse, il la fait dans des vases clos imperméables aux solides, aux liquides et aux gaz, c'est-à-dire aux trois formes sous lesquelles nous connaissons les masses matérielles. Je signale seulement pour commencer cette loi de Lavoisier qui peut s'exprimer ainsi : « Quand, dans une enceinte de laquelle il ne sort aucune masse il se produit des changements quelconques, la masse totale des corps contenus dans l'enceinte ne varie pas. » Gustave Le Bon affirme que dans certains cas cela n'est pas vrai, et qu'une partie de la masse peut disparaître en tant que masse et se transformer en énergie. D'autre part on a cru remarquer depuis quelque temps que, au-delà d'une certaine vitesse, la masse d'un corps ne serait plus constante, mais il s'agit là de vitesses qui ne sont pas usuelles dans la vie de

1. J'ai montré ailleurs (*Les lois naturelles*, op. cit.) comment on peut définir la masse d'un corps sans faire appel à aucune notion autre que celles du canton de la vision des formes. Je n'y reviens pas ici.

l'homme et les transformations dont parle G. Le Bon sont peu importantes, dans la vie ordinaire, si elles existent. Je n'ai pas à m'occuper ici des exceptions possibles aux lois de conservation, je me propose seulement de savoir si ces lois, quand elles sont vérifiées, correspondent à une réalité ou à une définition. La question est plus facilement abordable par le côté énergie.

La notion d'énergie est antérieure à sa définition mathématique. Au sens étymologique, le mot énergie signifie « capacité de travail ». On dit qu'un système contient une certaine quantité d'énergie quand il y a en lui la possibilité d'accomplissement d'une certaine quantité de travail. La mesure de l'énergie revient donc à des mesures de travail. C'est dans la définition du travail qu'il faut chercher la part possible de convention.

Dans le langage humain, accomplir un travail, cela veut dire réaliser un changement dans le monde ambiant. L'homme qui a réalisé ce changement, a travaillé, a fourni un effort, grâce auquel s'est effectuée une modification qui *sans lui* n'aurait pas eu lieu. Si, par exemple, je prends une pierre à terre et que je la soulève pour la poser sur un talus, j'ai accompli une besogne à laquelle je me sais indispensable. *Sans moi*, la pierre serait restée par terre, là où elle était. Je *sais* que la pierre n'avait pas *en elle* ce qu'il fallait pour accomplir sans mon secours cette ascension vers le talus. Cependant si cette pierre avait été un bloc de poudre B, dans l'état où se trouvaient celles de l'Iéna, une seconde avant l'explosion, je me serais bien trompé en déclarant qu'elle n'avait pas en elle des capacités de travail considérables. Dans ce bloc de poudre, inerte à l'échelle des objets visibles pour moi, se passaient à mon insu, à une échelle plus petite et invisible, des phénomènes qui libéraient une prodigieuse quantité d'énergie mécanique. Mais à l'époque où est née la notion du travail accompli par l'homme et de l'inertie des corps bruts, nos ancêtres ne rencontraient pas souvent sur leur route des morceaux de poudre B. Quand un changement survenait dans la disposition de corps bruts familiers, *connus pour incapables de se déplacer par eux-mêmes*, on attribuait ce changement à l'intervention d'un homme ou d'un agent quelconque produisant ce qu'eût produit un homme. Et l'on évaluait la grandeur du changement observé en se demandant quel effort il eût fallu à un homme pour le réaliser.

Ainsi, de la constatation de changements accomplis dans un monde que l'on considérait *a priori* comme incapable de changer par lui-même, est née la notion d'*agents* capables de produire ces changements, comme un homme les produirait. Cette opinion a été le résultat naturel de l'idée psychologique initiale, de la différence établie dès le début entre le *moi* et le *non-moi*, le *moi* contenant des possibilités de travail, de changement à accomplir dans le domaine ambiant. Ce dualisme initial a été le point de départ du dualisme ultérieur. D'abord le monde et l'homme ou les agents comparables à l'homme; puis la masse inerte et l'énergie capable de déplacer les masses, de transformer le substratum dépourvu de spontanéité. C'est avec ce dualisme qu'a été créée la mécanique universelle; ce dualisme s'est conservé de notre temps, même après que l'application de la science à l'étude de la vie eût démontré l'illégitimité de la séparation de l'organisme et de l'ambiance. Dans un milieu contenant un homme, l'homme fait partie du milieu au même titre que les autres éléments; il n'est pas un créateur de mouvement, de transformation; il *subit* au lieu de les imposer, des lois rigoureuses qui s'appliquent aussi aux autres éléments du monde. Malgré tout, le dualisme calqué sur le *moi* et le *non-moi* a persisté; il est commode pour le calcul, mais nous devons nous demander ici qu'elle est sa valeur philosophique.

Et d'abord, quelle est la signification du mot changement? Ce mot a une signification immédiate dans le langage humain. Je connais le monde à un certain moment; un instant après je connais un monde différent. Les différences constituent un changement. Je n'ai pas à me demander si c'est moi qui ai changé ou si c'est le monde, puisque, dans mon langage humain, moi observateur, je suis quelque chose d'immuable, de fixe. Je puis apprécier le changement constaté par mes divers sens aux diverses échelles de l'activité extérieure. Si ma science est assez avancée, je puis le mesurer; si je fais une mesure impersonnelle, je disparais dans l'opération, et je sais qu'un autre homme, employant les mêmes procédés que moi obtiendrait le même résultat. Convaincu d'avance que le monde est incapable de changer par lui-même, j'attribue le changement mesuré à un *agent* capable de le produire; de la mesure du changement je conclus à l'effort nécessaire pour le produire; non seulement j'ai inventé l'*agent* du mouve-

ment, mais j'ai la prétention de le mesurer. Ces agents, calqués sur mon propre modèle, et dont je peuple l'Univers, inerte par lui-même, ce sont les *forces*.

Suivant le canton de l'activité universelle dans lequel se passe le changement que je constate, j'imaginerai et j'évaluerai des *forces* différentes, mais qui toutes auront ce caractère commun de pouvoir introduire des changements dans l'univers inerte. Puisque les principes d'équivalence établis au cours du XIXe siècle ont montré que tout changement, de quelque nature qu'il soit, *équivaut* à un changement mécanique, bornons-nous à étudier ce qu'on appelle changement dans la mécanique du mouvement visible, partie de notre science actuelle à laquelle s'appliquent le plus facilement le langage mathématique et le langage humain.

Je fais simplement remarquer, avant d'entreprendre cette étude, combien il est difficile de s'exprimer aujourd'hui au sujet de ces questions de changement, depuis que nous savons que tout évolue, que tout change. Le changement n'est pas l'exception, mais la règle; il n'y a pas de choses immuables dans le monde; le vent souffle, le ruisseau coule, l'arbre pousse. Le seul modèle d'apparence stable que nous rencontrions nous est fourni par les corps solides, par les cailloux de la route, qui évoluent plus lentement que nous, mais qui évoluent cependant. C'est là d'ailleurs qu'est l'origine de la notion d'inertie, base de toute la mécanique et de toutes les philosophies.

Inertie et ligne droite.

Le *principe* de l'Inertie s'énonce ainsi : Un corps ne peut modifier par lui-même son état de repos ou de mouvement. Le caillou qui est sur la route ne grimpera pas *seul* sur le talus, tandis qu'une souris le fera. L'expression « par lui-même » prouve nettement la comparaison qui a été le point de départ de la formule; évidemment on a comparé le caillou à un être vivant, comme je le faisais remarquer plus haut. Le caillou n'a pas en lui les moyens que j'ai en moi de monter sur le talus si je le veux. Si donc je constate que le caillou, couché hier sur la route, est aujourd'hui sur le mur voisin, j'en conclurai qu'il n'y est pas monté seul, qu'un agent capable de produire des effets que je produis moi-

même l'a déplacé et transporté. Laissons de côté pour le moment le cas où un être vivant est intervenu dans l'affaire; toutes les fois qu'un corps brut a changé de place, nous disons qu'une *force* l'a déplacé, et nous calculons la valeur de cette force en mesurant le déplacement. Cela fait, le dualisme est introduit dans la mécanique; il ne la quittera plus.

Une fois la notion de force créée, on donne au principe de l'Inertie une autre expression. La traduction dans ce nouveau angage de l'histoire du caillou serait : Un caillou qui est sur la route ne bouge pas s'il n'est soumis à aucune force.

En mécanique, on donne aussi du principe de l'Inertie une formule un peu différente : « Un corps qui n'est soumis à aucune force ne peut avoir qu'un mouvement rectiligne et uniforme ». Cette formule étonne beaucoup les enfants auxquels on l'enseigne. Du moins, elle m'a beaucoup étonné quand on me l'a apprise. La notion d'inertie est si naturelle à l'homme que je l'admettais sans aucune peine. Une pierre sur la route est inerte; moi qui marche, je ne le suis pas. Mais j'étais stupéfait qu'on pût considérer comme inerte un corps doué de mouvement, ce mouvement fût-il rectiligne et uniforme. Je me demandais d'ailleurs pourquoi ces deux qualités spéciales, l'uniformité comme vitesse et la direction rectiligne, avaient été choisies comme enlevant au mouvement toute valeur en tant que changement. On aurait pu me répondre : « Un mouvement est quelque chose qui a deux qualités, la vitesse et la direction; tant que ces deux qualités ne changent pas, le mouvement reste semblable à lui-même et ne change pas. » Et j'aurais été obligé de me déclarer satisfait quoique ne l'étant pas en réalité. Je comprends très bien qu'un mouvement soit défini à chaque instant par sa vitesse et sa direction; je crois même que, dans notre système mathématique actuel, aucune autre définition ne permet de mesurer avec plus de facilité les éléments d'un mouvement; mais, de ce que ces conventions sont commodes, je ne conclus pas qu'elles réprésentent quelque chose d'absolu; je vois au contraire deux éléments conventionnels nouveaux, la ligne droite et la vitesse uniforme, qui sont introduits dans la définition de la force; j'en infère que la force doit être quelque chose de bien conventionnel. Et je n'accepte pas que l'on donne comme un *principe*, comme le principe fondamental de l'Inertie, l'énoncé retourné

de la définition que l'on a jugé commode de choisir pour ces choses mystérieuses que l'on appelle les *forces* et que je n'ai jamais vues.

Je n'avais pas, étant enfant, les mêmes habitudes de raisonnement qu'aujourd'hui. Ces mouvements rectilignes et uniformes qui n'avaient pas la valeur d'un changement ont longtemps hanté mon imagination. J'ai rêvé de mobiles qui traverseraient notre ambiance avec un mouvement rectiligne et uniforme, et qui ne compteraient pas dans l'état du monde. J'avoue que je n'en ai jamais vu. On m'a signalé comme exemple le mouvement d'une bille de billard, mais ce mouvement finit par s'arrêter; il n'est pas uniforme, même quand il est rectiligne. Dans la machine d'Atwood, l'ingénieuse expérience de la suppression de la masse additionnelle réalise le mouvement rectiligne et uniforme, légèrement retardé cependant par les frottements. Mais justement, le dispositif est trop ingénieux; il a fallu dépenser trop de génie pour réaliser à peu près ce genre d'inertie qui devrait courir le monde. Le seul modèle vraiment correct d'un mouvement rectiligne et uniforme est fourni par un train qui marche sur une voie droite à une allure constante. Or personne ne dira que ce mouvement résulte de l'absence de tout effort. Le mécanicien sait combien il faut dépenser de charbon et d'attention pour le réaliser.

Le *principe* (?) de l'Inertie n'est donc qu'une définition, la définition de la force en mécanique; et j'ai le droit de m'appesantir sur les conventions incluses dans cette définition, puisque cette définition sera employée à son tour dans celle du travail qui sera employée dans celle de l'énergie dont je veux discuter la valeur philosophique.

Le seul modèle d'un corps qui manifeste son *inertie* nous est fourni par un caillou qui repose sur le sol. C'est ce modèle qui a fourni la notion d'inertie à nos ancêtres; or ce caillou *pèse* sur le sol; tous les traités de mécanique nous enseignent qu'il est soumis à l'action d'une force incessante, la pesanteur. Pour être loyal, il faudrait compléter le principe de l'Inertie par cette remarque : Nous ne connaissons pas de corps dans le monde qui ne soit soumis à aucune force. Cela suffirait peut-être à empêcher qu'on acceptât comme démontré le dualisme mécanique, force et matière, énergie et masse. Il faut se défier des procédés d'analyse

que des élèves peuvent prendre pour des réalités. Le cycle de Carnot qui décompose une transformation réelle en des transformations théoriques, isothermes et adiabatiques, a fait rêver bien des étudiants qui essayaient de s'imaginer des transformations impossibles.

Revenons à l'énergie.

Un homme qui se propose de déplacer un caillou a besoin d'un effort plus grand si le caillou est gros et lourd que s'il est petit et léger; il a à vaincre une inertie plus considérable. J'ai montré ailleurs [1] comment il a été possible de faire correspondre à cette sensation d'effort quelque chose d'entièrement mesurable par les procédés du canton de la vision des formes. On peut mesurer indirectement les masses; on peut les mesurer directement en les comparant à une masse-étalon au moyen de la balance. Je renvoie au même ouvrage pour le passage de la mesure de la masse au calcul de la force qui change son mouvement, par la mesure de l'accélération de ce mouvement. Cette accélération est la seule manifestation de la force. La formule qui calcule la force par le produit de la masse et de l'accélération tient compte à la fois de la grandeur du changement opéré et de la grandeur de la masse sur laquelle il est opéré. Tout cela est très logique, mais, même calculée ainsi, la force, grandeur mathématique, est le résultat de conventions multiples, dont la plus frappante est le rôle attribué à la ligne droite dans les définitions. Cette introduction de la ligne droite dans tous les procédés d'analyse est instinctive chez l'homme; le mot direction lui-même en est tiré, et nous ne savons pas parler d'un mouvement même curviligne, sans faire d'allusions à la ligne droite. Mais toutes ces nécessités du langage font, de la *force*, que beaucoup veulent considérer comme une entité, une grandeur conventionnelle. Et rien ne le prouve plus que ce théorème de la mécanique élémentaire : On peut remplacer le système de toutes les forces appliquées à un corps solide par un système extrêmement simple et équivalant exactement au premier, et ceci d'une infinité de manières. Il est donc bien évident que les forces ne sont que des grandeurs conventionnelles, commodes pour analyser l'état d'un système de corps; et on les choisit, dans chaque cas, le plus commodément possible.

1. *Les lois naturelles*, op. cit.

Que les changements de vitesse et de direction soient des éléments conventionnels commodes pour l'analyse d'un changement dans l'état mécanique d'un système de corps, cela n'enlève rien de sa réalité au changement que l'on analyse. En géométrie analytique, on rapporte une courbe à un système de coordonnées arbitrairement choisi, et cela n'empêche pas de découvrir des propriétés réelles de la courbe, propriétés indépendantes du système d'axes auquel on la rapporte.

La force, définie avec les conventions que je viens d'étudier, a un avantage au point de vue humain c'est qu'elle correspond plus ou moins naturellement à une sensation humaine, la sensation d'effort. Il est donc possible de parler de forces dans le langage psychologique, et c'est là, évidemment, l'origine de la convention qui a amené à considérer comme une grandeur importante le produit de la masse par l'accélération. Le travail de la force dépend du temps pendant lequel l'effort a été effectué, du chemin qu'a parcouru le corps soumis à l'effort. Reprenons donc, une fois de plus, le langage courant ou langage psychologique, celui qui parle de l'homme comme d'une chose séparée du monde ambiant et y introduisant des commencements absolus :

Voici un système de corps; j'y introduis, par un effort volontaire, une modification. Cette modification résultant de mon effort sera une chose *créée*, qui pourra se transformer mais *ne disparaîtra plus jamais*, et qui, dans toutes ses transformations, restera équivalente à l'effort fourni. C'est là l'énoncé, en langue vulgaire, du principe de la conservation de l'énergie.

L'observation courante n'est pas favorable à ce principe. Si je pousse un rocher sur une route horizontale, je dépense un effort considérable et cependant, quand j'arrête mon effort, le rocher s'arrête sans avoir acquis une provision d'énergie mécanique correspondante; il est resté au même niveau et j'ai, semble-t-il, travaillé en pure perte. Mon erreur tient à ce que mon observation, précise au point de vue mécanique, ne l'est pas au point de vue thermique. Le rocher n'a pas gagné d'énergie mécanique en roulant sur un terrain plat, mais son frottement a développé de la chaleur dont je n'ai pas tenu compte. Pour observer expérimentalement la conservation de l'énergie mécanique, il faut choisir un système dans lequel il y ait presqu'uniquement des phénomènes

mécaniques, avec le moins possible de déperdition sous forme de chaleur ou d'électricité. Un pendule bien construit est un bon modèle pour une telle expérience, surtout si l'on peut éviter le frottement du pendule contre l'air. Le pendule étant au repos vertical y resterait indéfiniment si un homme, ou un agent comparable à un homme, n'intervenait pour l'écarter de sa position de repos au prix d'un effort. Cet effort étant fourni une fois pour toutes, le pendule, abandonné à lui-même oscillera, et à chaque instant, son énergie totale, en tant que pendule oscillant, équivaudra à l'effort dépensé pour le mettre en train. Pratiquement, même dans les conditions les meilleures, le pendule le mieux suspendu, oscillant dans le vide, finira par s'arrêter, parce que son énergie mécanique se sera peu à peu dépensée en frottements produisant de la chaleur. Ainsi donc, si un effort est exercé sur un système mécanique, cet effort se trouve ensuite représenté dans ce système, jusqu'à ce qu'il en sorte, sous une forme ou sous une autre, mais équivalent à ce qu'il était au début.

Si maintenant, au lieu de parler la langue courante, nous considérons le système formé par l'homme, la terre et la pendule, nous ne parlerons plus d'un effort créé par l'homme, mais nous constaterons que la quantité d'énergie dépensée par l'homme pour mettre le pendule en branle se retrouve ensuite entièrement dans le pendule oscillant. Ainsi, dans le système formé par l'homme, la terre et le pendule, système que nous considérons provisoirement comme isolé du reste du monde ; il y a eu *déplacement* d'une certaine quantité d'énergie, mais avec balance exacte des profits et pertes.

Quand cette constatation se trouve en défaut, on doit toujours trouver, représentant une partie de l'énergie mécanique disparue, des quantités *équivalentes* de chaleur, d'électricité, ou de toute autre forme d'énergie.

La possibilité de cette équivalence, établie par les savants du XIXe siècle, entre des quantités de travail et des quantités de chaleur par exemple, semble bien prouver que, malgré sa définition conventionnelle (produit d'une *force* par le chemin parcouru $M\gamma e$), le travail mécanique correspond à quelque chose de réel. On est arrivé à une définition mathématique du travail en définissant séparément des éléments conventionnels, mais dans le produit de

ces éléments que l'on appelle travail, les conventions des définitions premières disparaissent, comme disparaissent dans les invariants d'une conique les conventions qui ont présidé au choix des axes de coordonnées.

*
* *

Il est possible de donner du principe de la conservation de l'énergie mécanique, une formule calquée sur celle du principe de l'Inertie. Ayant vu ce qui se cache de convention dans l'énoncé de ce premier principe, nous pouvons nous proposer de rechercher, dans l'énoncé analogue du principe de la conservation de l'énergie, ce qu'il y a de convention et ce qu'il y a de vérité expérimentalement conquise. Voici d'abord l'énoncé calqué sur le premier :

Un système de corps ne peut changer *par lui-même* l'état de repos ou de mouvement de son centre de gravité.

Ou encore : Le centre de gravité d'un système de corps qui n'est soumis à aucune action extérieure, ne peut avoir qu'un mouvement rectiligne et uniforme.

On conçoit très bien que ces formules sont, dans notre langage conventionnel des lignes droites et des vitesses, l'expression de la conservation de l'énergie dans un système isolé[1]. Si, en effet, sans apport extérieur d'énergie, le centre de gravité du système subissait une accélération, nous pourrions, en mesurant cette accélération, calculer ce travail correspondant; et ce travail aurait été fait avec rien.

Supposons, pour fixer les idées au moyen d'un exemple simple, que le système isolé soit formé seulement de deux corps. Si l'un de ces deux corps subit, sans apport extérieur d'énergie, une accélération donnée, l'autre devra subir aussi une accélération telle que le résultat combiné de ces deux accélérations soit, pour le centre de gravité des deux corps, une accélération nulle. Sous cette forme, le principe prend le nom *d'égalité de l'action et de la réaction*. Je considère par exemple dans l'espace, deux de ces mobiles théoriques ayant l'un et l'autre une vitesse uniforme et une direction

1. La forme de l'énoncé ainsi réalisé reste elle-même conventionnelle, puisqu'elle parle de mouvement rectiligne et uniforme du centre de gravité; mais le système considéré est lui-même un système théorique irréalisable : il n'y a pas de système purement mécanique, et la valeur philosophique de la conservation de l'énergie réside dans les principes d'équivalence.

rectiligne. Chacun de ces deux corps est, par définition, soustrait à toute influence extérieure; il en est de même de l'ensemble des deux corps, ensemble dont le centre de gravité a un mouvement rectiligne et uniforme. Si ces deux corps se heurtent, ils prennent l'un et l'autre deux accélérations se compensant de telle manière que le centre de gravité de leur ensemble continue sa marche monotone.

La conséquence de ces considérations est que, si un système de corps peut-être considéré comme isolé, aucun des corps du système ne peut être l'objet du changement sans que l'ensemble des autres corps du système subisse, lui aussi, un changement correspondant et qui compense le premier. J'ai proposé [1] de substituer à l'expression « système isolé » expression « système complet » que je définis par la propriété que ce système complet de « porter son devenir en soi ». Le principe de la conservation de l'énergie dans un tel système est donc l'énoncé de l'existence de *liaisons* entre les diverses parties du système.

Cette remarque nous fait comprendre que le principe de l'inertie ait la même forme que celui de la conservation de l'énergie. Une masse continue, un corps solide, est, en effet, un système de corps réunis par des liaisons telles que leur disposition relative ne varie pas. Le mouvement d'une telle masse qui se meut uniformément est donc un cas particulier de celui des corps d'un système isolé, cas particulier dans lequel tous les corps composant le système ont des vitesses égales et parallèles.

L'existence des *liaisons* que nous venons de découvrir sous l'énoncé du principe de la conservation de l'énergie se manifeste à nous dans la nature d'une manière plus ou moins évidente suivant les cas. Elle est surtout facile à observer quand il n'y a en jeu que des phénomènes purements mécaniques, transmission de mouvements par chocs, mouvements pendulaires, oscillatoires, etc.

Elle devient plus difficile à observer quand elle passe du canton de la vision des formes dans des cantons sensoriels différents, comme le canton thermique ou le canton sonore. Mais elle est alors aussi plus intéressante à constater. C'est la principale conquête de la science du XIX[e] siècle que celle de *l'équivalence* des

1. V. *Les lois naturelles*, op. cit.

formes d'énergie se manifestant à des échelles différentes. Le principe général de la conservation de l'énergie revient à la constatation de *liaisons* entre les diverses parties du monde que nous connaissons, et les divers phénomènes qui s'y manifestent aux échelles les plus diverses. En d'autres termes, la conservation de l'énergie est un phénomène d'*équilibre*[1].

Dans l'univers que nous connaissons et où tout change sans cesse, les corps qui paraissent les plus libres les uns des autres ont entre eux des relations cachées qui font qu'aucun changement n'est indifférent à l'ensemble, dans quelque domaine qu'il se produise. Et ce sont ces relations cachées que nous avons découvertes, le jour où notre science impersonnelle, à travers nos modes arbitraires de notations[2], a conçu cet *invariant* du monde perpétuellement mobile, invariant qui n'est à aucune échelle et qui permet par conséquent d'ajouter, d'additionner légitimement des quantités en apparence aussi dissemblables que des quantités de travail mécanique et des quantités de chaleur. De la notion d'effort, point estimé de l'étape psychologique, l'homme a tiré des indications précieuses qui lui ont permis d'établir, en langage mathématique impersonnel, le point observé et calculé qu'est la conservation de l'énergie.

FÉLIX LE DANTEC.

1. On dit que deux corps sont en équilibre quand chacun d'eux est un facteur de l'état de repos ou de mouvement de l'autre.

2. La notion de masse, provient, elle aussi, de calculs faits au moyen d'éléments conventionnels du canton de la vision des formes, ainsi que je l'ai montré dans « Les lois naturelles ». La loi de Lavoisier, suivant la conservation de la masse à travers tous ses avatars, montre que cette notion a, comme la notion d'énergie, une valeur indépendante des conventions à travers lesquelles on y est arrivé.

L'IMITATION DANS L'IDÉE DU MOI

I

§ 1. Voici deux rêves où le dédoublement de la personnalité s'est produit et a présenté quelques caractères intéressants.

Premier rêve : Je dors depuis peu de temps et je rêve que l'obscurité « coule » sur moi. Elle ne m'entoure plus, mais elle me couvre et glisse contre mon corps. C'est une sensation curieuse, qui m'envahit lentement. Je n'y prête d'abord que peu d'attention : mais bientôt elle me préoccupe et je cherche à l'oublier. Je vois maintenant l'obscurité, très nettement, comme de l'encre qui coule sur mes mains et sur mes bras. Je songe, après quelques instants, que cela est tout à fait étrange et que je dois rêver; mais la sensation est maintenant plus nette : et cette idée me vient peu à peu que mes mains et mes bras ne sont plus à moi, mais à autre chose, peut-être à quelqu'un d'autre. Ensuite je devine, d'une manière très brusque, que c'est vraiment quelqu'un d'étranger qui est en moi et qui a pris mes mains. Je veux me forcer à oublier tout cela, je m'applique à écouter les battements de mon cœur; j'ai tout un ensemble de sensations confuses de repos, d'alanguissement, que j'évoque peu à peu, que je m'efforce de sentir plus intenses; et je sais, très sûrement, que toutes ces impressions nouvelles sont à moi. Puis j'oublie peu à peu l'obscurité.

Il n'y a eu dans ce rêve qu'une seule image visuelle : celle de l'encre que je vois couler. Pour le reste, le rêve paraît presque entièrement composé de sensations et d'images internes ou cénesthésiques.

Voici un second rêve, que l'on m'a communiqué, où le dédoublement de la personnalité s'est appliqué, non pas au moi du rêveur, mais à une autre personne dont le rêveur, à ce moment, était préoccupé.

« Je me suis promené dans la journée avec Ernest S. Je tiens assez à lui, parce qu'il a un caractère ingénieux et qu'il rend volontiers des services. Il y a pourtant des jours, comme hier, où il m'exaspère, exprès, en soutenant des théories politiques ridicules. C'est un côté de son caractère qui est en lui très peu naturel et qui me choque. Nous avons marché deux heures environ, sur la route de Versailles. Puis, après avoir assez discuté, et sans joie, nous nous sommes quittés.

« La nuit je rêve que je recommence, avec S., la même promenade. Nous marchons l'un près de l'autre. Nous ne parlons guère, et nous

admirons de temps en temps, par habitude, le pays ou le temps qu'il fait. A un moment, S. me dit : « Qu'est-ce que tu as fait, ce matin? ». Et je devine, au ton de sa voix, qu'il va tout à l'heure me parler de la politique. Puis, non, il n'en parle pas. Nous marchons toujours silencieusement, du même pas, et je sais gré à S. de m'avoir épargné ses théories.

« La nuit est presque tombée. J'ai glissé contre un caillou, je me retourne et je vois, sans surprise, S. à trente pas derrière moi, en train de parler. Il s'occupe de politique : cela se voit tout de suite à ses gestes, à sa voix. Il marche en s'arrêtant de temps en temps pour se retourner vers son interlocuteur, et, cet interlocuteur, je ne le connais pas. D'ailleurs, cela n'est guère intéressant. Le vrai S. est toujours à côté de moi, toujours aussi silencieux. J'ai un grand plaisir à penser que c'est bien lui, lui pour de bon qui marche près de moi. Nous continuons notre promenade. J'entends, quelque temps encore, loin derrière moi, la voix du faux S. qui discute et je plains l'ami qui l'écoute. »

§ 2. Le premier rêve présente un cas à peu près identique aux nombreux faits de dédoublements réels qui ont été signalés. Dans presque tous, le malade se croit devenu, en partie, un autre; c'est-à-dire qu'il croit toujours à l'existence de sa personnalité, mais qu'il affirme l'existence d'une seconde personnalité qui se mêle plus ou moins à la sienne. Et au sujet de tous ces dédoublements qui paraissent dus en général à une altération partielle de la cénesthésie, une remarque générale doit s'imposer.

C'est que le malade ou le rêveur que l'on considère a, en général et d'une manière très intense, au moment même où il sent qu'une autre existence l'envahit, l'idée de son moi à lui, de son « vrai moi ». Dans le premier rêve, j'ai eu l'intuition subite, le sentiment de ma personnalité, d'une manière plus profonde peut-être que je ne l'avais jamais eue. Et parmi les malades que l'on a observés, beaucoup aussi se plaignent de la disparition progressive de leur moi, et découvrent subitement qu'ils tenaient beaucoup à eux-mêmes. Des sensations quelconques, qu'ils n'avaient encore jamais remarquées, prennent tout à coup pour eux une grande valeur, parce qu'elles leur semblent être encore à eux, parce qu'ils y voient un symbole de leur vie personnelle; je n'avais jamais songé, avant mon rêve, que les battements de mon cœur étaient bien à moi et non pas à quelqu'un d'autre. Ainsi encore un malade, dont les sensations inertes sont affaiblies, sera heureux de ressentir une brûlure aussi vivement qu'avant sa maladie : il se retrouvera tout entier dans cette brûlure; elle sera tout son moi. Pourtant, avant qu'il tombe malade, cette brûlure n'était pour lui qu'une sensation interne, comme tant d'autres, à laquelle ne s'attachait aucune interprétation.

L'on ne peut guère tirer de tout cela qu'une remarque assez simple : c'est que les sensations internes habituelles ne semblent nous repré-

senter vraiment notre moi que lorsqu'elles sont combattues par d'autres sensations nouvelles ou différentes. Je ressens d'une manière vague et indifférente les battements de mon cœur. Mais si certaines de mes sensations, celles, par exemple, que je localise dans l'estomac, la gorge ou les poumons, viennent à être brusquement modifiées, dans leur nature profonde, je me rattraperai, pour ainsi dire, en m'attachant aux battements de mon cœur. Eux, au moins, seront bien à moi.

§ 3. Nous affirmons notre personnalité, en général, sur bien d'autres sujets que des sensations internes; et cela même est l'exception. Lorsque je parle de moi, lorsque j'affirme, par exemple, que je suis tout de même quelqu'un qui n'est pas comme les autres — en quelque sens d'ailleurs, que l'on prenne le mot — cela veut dire, à l'ordinaire, que certains de mes sentiments, certaines de mes idées sont quelque chose qui m'est bien personnel, et ne se retrouverait guère ou pas du tout chez d'autres que moi. Il ne s'agit plus ici de battements de cœur ou de sensations cénesthésiques.

Mais, lors même qu'il s'agit de sentiments ou d'idées, il peut se présenter encore, en nous, un dédoublement de la personnalité. Nous pouvons croire ou savoir que tel de nos sentiments ne nous appartient guère, que telle idée que nous avons, nous est au fond étrangère. Et le cas est ici le même que pour les sensations internes. Seulement il arrivera à l'ordinaire que le dédoublement ne nous paraîtra plus une chose étrange.

Le rêve de la promenade peut être rappelé ici. Sans doute, il n'a pas présenté à proprement parler de dédoublement du moi, mais il y a eu dédoublement d'une autre personne que l'on considérait comme un « moi », et dans la mesure précisément où on la considérait ainsi. Que certaines idées, certaines paroles de cette personne nous aient choqué, nous aient paru contraires à son véritable caractère, à sa nature profonde, cela a suffi pour que nous nous représentions son vrai moi, son moi nouveau sans ces idées et ces paroles; mais avec ces idées et ces mots, nous avons imaginé et construit une personne étrangère.

C'est là un fait qui nous arrive constamment. Il se produit, tout le temps, que nous connaissions, d'après ce que nous dit telle ou telle personne, des théories, des remarques ingénieuses que nous comprenons et que pourtant nous n'attribuons pas à nous, mais à la personne qui nous les a suggérées; le fait peut paraître banal, mais il faut l'examiner ici d'un point de vue particulier et restreint. Si l'on est en temps d'élections et que, dans mon quartier, se présente un candidat radical, je connais, d'après ses affiches, ses théories et ses opinions. J'imagine, je recrée en moi un moi le système politique dont il est partisan. Pourtant ce système ne m'apparaît pas comme étant mien; je le sais profondément différent de telle ou telle de mes opinions et je le connais pourtant en tant qu'il m'est étranger. Il arrive donc ici, comme dans le rêve de la promenade, qu'avec des

idées, des raisonnements qui sont en moi, que je pense et que pourtant je sais étrangers, je crée, j'imagine l'esprit d'une autre personne à laquelle je m'oppose.

§ 4. Mais il faut aller plus loin : je ne me connais moi-même comme une personnalité, comme ayant en matière de politique, des idées qui ne sont à moi que si je m'oppose précisément à cet adversaire politique.

Je suppose que j'ai sur l'État, sur le fonctionnement des services publics, une théorie si simple, si évidemment vraie qu'il me paraît impossible que personne la conteste ou l'ignore. Cette théorie, je ne dirai même pas qu'elle est à moi. Elle est trop évidente pour cela et d'une évidence trop impersonnelle. C'est une vérité sans intérêt. Mais si je connais un jour qu'elle est combattue, si je vois, dans un journal, tel argument qui vise à la renverser, je songerai alors à affirmer que cette théorie est vraiment mienne, qu'elle m'appartient, qu'elle est vraie — et cela d'autant plus, sans doute, que je la croirai plus menacée.

Que deux et deux fassent quatre, c'est une vérité qui me laisse indifférent, qui n'appartient pas plus à moi qu'à mon voisin. Mais que la lutte des classes soit une chose nécessaire et bonne, si je suis socialiste et que les gens que je vois, avec qui je cause, soient royalistes ou modérés, voilà une vérité que j'affirme, qui est bien à moi en tant que je l'ai pensée, que j'ai réfléchi à elle et que j'apporte le résultat de mes réflexions.

Il semble que nos croyances sont, pour nous, la meilleure manière d'affirmer aux autres ou à nous-mêmes, notre personnalité — et l'on remarquerait que ces croyances portent, en général, sur des choses très contestables et très contestées. Un homme religieux peut considérer comme également vrais ces deux faits que le soleil se lève et que Dieu existe. Cependant la croyance en Dieu lui semblera être l'expression de toute sa personnalité et le lever du soleil — parce que personne ne songe à le contester — ne sera qu'une vérité indifférente et incolore. « On n'est pas convaincu, dit R. de Gourmont [1], que le soleil se lève ou se couche. Il n'y a pas là, de toute évidence, matière à des croyances admises. Mais on est convaincu de l'évasion de Louis XVII ou des débauches de Caprée. »

Ainsi, qu'il s'agisse de sentiments, d'idées, de sensations internes, notre moi a besoin sans doute pour se poser, pour être connu de nous, qu'un élément étranger nous heurte et nous choque. Peut-être voyons-nous ici la raison pour laquelle c'est à propos d'idées ou de sentiments que s'affirme en général, dans la vie de tous les jours, la différence de ce qui est à nous et de ce qui nous est étranger. Si pour imaginer notre moi, nous devons, sur un certain point, parvenir à nous représenter deux idées, deux sensations contraires,

1. *Épilogues*, 1895-98, p. 218.

opposées, il est évident que je connaîtrai bien plus facilement un esprit, un mode de raisonner étranger au mien, qu'une cénesthésie étrangère. Je sais que, sur telle question, cette personne que je vois soutient une théorie différente de la mienne, et je me représente, au moins faiblement, cette théorie. Mais je ne puis savoir — et je n'ai surtout nul intérêt à savoir — quelles sont les sensations confuses, profondes que cette personne éprouve en digérant. Le cas où une cénesthésie étrangère vient à être perçue de nous est en général fourni seulement par les malades dont certaines sensations se transforment — et nous avons vu que toute une part de ces sensations, par réaction, prenaient une couleur personnelle, devenaient, étant contrariées, une image de notre moi.

II

§ 1. Il y a, dans de vieux contes, l'histoire d'un fils de roi qui défend sa princesse avec beaucoup de persévérance. Cette princesse, qui est méchante, a blessé un chevreuil, et tous les animaux décident de l'attaquer. C'est d'abord un canard qui arrive : il prend sournoisement dans son bec la robe de la princesse et cherche à l'entraîner dans la rivière; mais le fils du roi a tout vu ; il se change aussitôt en canard et, par ses conseils habiles, persuade au canard ennemi de s'en aller. Puis un lion cherche à manger la princesse, et un perroquet veut lui crever les yeux; mais le fils du roi se change aussi en lion et en perroquet, et sauve la princesse. Ensuite, il l'épouse.

Notre personnalité aussi, quand nous l'affirmons, a une grande ressemblance, comme le fils du roi, avec la personnalité étrangère à qui elle s'oppose. Et toutes deux paraissent à ce moment être de même nature. Dans le premier rêve, où l'élément nouveau, l'élément étranger était une sensation cénesthésique, je n'ai pas invoqué, pour représenter mon moi, telle ou telle croyance, telle idée plus ou moins compliquée, mais bien une sensation cénesthésique de nature identique, sans doute, à la sensation qui m'avait surpris. Et cette sensation, à ce moment, me révélait tout entier, comme la nuit qui coulait représentait tout le non-moi, tout l'inconnu. Je n'aurais même pu imaginer que je fusse autre chose qu'un battement de cœur.

Voici le rêve de la promenade. Dans la journée, Ernest S., qui parlait trop, m'avait ennuyé : puis les idées qu'il soutenait me semblaient insignifiantes ou artificielles. Elles lui étaient étrangères, comme, dans l'autre rêve, était étranger l'écoulement de la nuit. Et j'ai imaginé la véritable personnalité de mon ami comme marchant, muette, à côté de moi. L'autre, l'étranger, mon ami tel que je l'ai vu dans la journée, est loin derrière moi et parle politique. Et de tout leur caractère et de leur attitude à tous deux, je ne songe guère qu'à cela : c'est que l'un parle et que l'autre ne parle pas. Cette seule différence me frappe. Sur tous les autres points, le moi étranger et le

moi véritable de mon ami sont entièrement pareils : ils ont les mêmes sentiments et aussi le même regard, la même allure : si celui qui est près de moi venait à parler, ce serait, je le sais, avec les mêmes gestes et la même voix que celui qui est loin en arrière : et rien ne les distinguerait plus. Ainsi la « véritable » personne est affirmée et construite ici à l'imitation exacte de la personne étrangère — sauf sur un seul point, sans grande importance.

L'on peut imaginer qu'au cours de mon rêve, j'aie voulu remarquer dans mon véritable ami, l'ami muet, autre chose que sa gravité et son silence. J'aurais pu ainsi admirer son expression ou sa démarche, ou songer à certains traits de son caractère. Tout ce que j'aurais ainsi aperçu en lui, n'aurait pas été vraiment à lui — mais bien à la personne étrangère, à l'image de laquelle je l'avais construit.

§ 2. Je suppose que j'ai, sur une question sociale qui me touche de près — par exemple la réglementation de mon métier — une conception si simple, si visiblement vraie de mes devoirs ou de mes droits, que personne, sans doute, ne se refuserait à l'admettre. Cette conception, je ne dis même pas qu'elle est à moi. Elle est une réalité. Je dirai d'elle : « c'est cela et ce n'est pas autre chose ». Maintenant, je découvre un jour, en lisant un journal, que cette conception se trouve attaquée, discutée par des hommes politiques. Je pourrai connaître les arguments qui lui sont opposés — et ces arguments s'appuyeront sur des raisons d'intérêt général; ils feront appel à la sensibilité courante, à tel ou tel sentiment particulier.

C'est maintenant que ma conception va m'apparaître comme étant bien à moi. Peut-être je m'apercevrai pour la première fois que je tiens beaucoup à elle : je chercherai à la résumer en quelques phrases concises. J'invoquerai, pour la défendre, des arguments, et, pour mieux étayer ces arguments, je ferai appel, moi aussi, à l'intérêt général ou aux bons sentiments. Je l'opposerai ainsi à la théorie fausse et je l'opposerai comme étant vraiment à moi. Mais, en réalité, est-ce qu'elle n'a pas cessé, pour toute une part, de m'appartenir? Elle était auparavant diffuse dans mes sentiments et mes décisions : maintenant elle s'est condensée, resserrée dans un système — et, ce système, je l'ai construit à l'imitation exacte d'une théorie étrangère qui m'avait choqué dans mes sentiments les plus profonds. Il semble donc qu'ici je ne puis affirmer mes sentiments, mes idées à moi, et je ne puis même concevoir comme étant à moi ces sentiments et ces idées qu'en imitant, pour tout le reste, l'élément étranger qui, en les heurtant, leur a donné une sorte de vie nouvelle et artificielle. J'admets maintenant, avec mes « ennemis politiques », qu'il est bon, si l'on a une conviction, de la présenter sous une forme résumée et agréable, qu'il faut la défendre par certains arguments plutôt que par d'autres, enfin qu'il convient d'avoir, sur telle question, une opinion ferme et de chercher à la défendre. Je pourrai même emprunter à mes adversaires les phrases, et les mots dont ils se servent. Cela prend des formes

naïves, parfois. On dit : « vous êtes un imbécile ». On répond : « vous en êtes un autre ».

Sans doute, nous ne pouvons guère affirmer une idée, un désir personnel, qu'en abandonnant, pour tout le reste, une attitude ou des sentiments qui étaient, peut-être, plus profondément nôtres. Ainsi les adversaires d'une société, souvent, portent en eux au maximum les qualités, les vertus qui ont permis à cette société de se fonder et de vivre. C'est un côté de l'originalité.

§ 3. V. est un petit bourgeois, d'une petite ville, qui croit que l'on ne doit point accorder aux ouvriers le repos du dimanche. Cela pour une raison très simple : la loi du repos, si elle était votée, ferait tort à son commerce. C'est là une raison égoïste. V. lui donnera, très sincèrement, une forme plus générale, plus désintéressée. Il affirmera que la loi du repos ferait tort aux ouvriers les plus actifs, et rendrait l'industrie française incapable de résister à la concurrence étrangère. Voici des arguments très communs qui, un peu développés, feront appel au patriotisme et à l'intérêt bien entendu des ouvriers.

D'avoir trouvé et utilisé ces arguments, V. sera plus fier que du fond même de sa théorie. Cette théorie est vraie, cela est bien évident. Mais ce qui a été le mérite de V. c'est de l'avoir présentée d'une manière si aimable. On lui en fait compliment, il dira volontiers : « Oui, ça c'est un bon argument, c'est bien trouvé. J'ai eu là une fameuse idée ». De sorte qu'il se fera gloire ainsi, non de sa théorie même, mais de cette idée dont il a su si bien tirer parti et qu'il partage avec ses adversaires, que l'intérêt des ouvriers est sacré, ou que l'industrie française est une chose à encourager.

Ce que V. regarde comme bien personnel dans sa théorie ce sont ainsi des sentiments, des opinions étrangères dont il a su trouver l'emploi. Mais il ne s'agit ici encore que de sentiments personnels. Comment V. viendra-t-il à avoir l'idée de son moi, du moi qui soutient la théorie. L'on peut imaginer que V. se méfie un jour de la valeur de ses opinions : il sait maintenant qu'elles sont très attaquées et par ceux-là même qui auraient eu intérêt à les admettre. Par là il peut arriver à se demander : « mais enfin qu'est-ce que je suis, qu'est-ce que je vaux, moi qui soutiens cette opinion ? que sont mes raisonnements : n'y a-t-il pas en eux une erreur d'où vient l'imperfection de ma doctrine? ». Il est donc nécessaire ici que V. se représente son moi, son esprit tout entier, pour le juger. Comment fera-t-il ? Il changera les rôles. Il supposera par exemple qu'il est un simple lecteur, et qu'il lit un jour dans un journal — comme si elle étaient d'un autre — ses propres doctrines. Et il se demandera ce qu'il en pense. « Qu'est-ce que je dirais, moi, si on venait me soutenir que... »

V. imaginera encore qu'il est un ouvrier, partisan convaincu de la loi, et qu'un orateur, dans une réunion, vient combattre cette loi comme lui, V., la combattait avant. Maintenant, il écoutera les critiques avec ironie, il cherchera leurs points faibles.

Et dans tous les cas, pour connaître son moi, V. devra penser que ses sentiments, ses idées personnelles lui sont devenues étrangères, et sont exprimées par tel ou tel orateur qu'il connaît, qu'il a entendu un jour ou qu'il imagine. Ainsi sa doctrine même ne lui paraîtra bien personnelle que sous une forme d'imitation.

Il nous faut choisir un cas plus simple et plus général. Si V. va faire une conférence, pour la première fois, où il défendra sa théorie il peut être intimidé, préoccupé à la pensée de cette conférence. Il se demande quelle est l'impression qu'il va produire, comment on le jugera, si sa voix est assez nette et si ses gestes ne sont pas ridicules. Il veut savoir comment il est vraiment, quel est son moi : et pour cela il ne se demande pas quels sont les sentiments plus ou moins confus d'intimidation ou de hardiesse qu'il éprouve. Non, il se demande comment les autres le verront, comment sera son allure, ses traits, sa voix. Ainsi, pour se rendre compte de son moi, il imagine qu'il est un autre et qu'il se regarde du dehors. Il pourra se demander : « Comment me trouverais-je si je me rencontrais dans la rue? » C'est une question très délicate.

Ou bien encore V. se mettra devant sa glace et pensera qu'il voit un étranger. Ou bien encore il parlera et s'écoutera parler. Et dans l'idée du moi qu'il évoquera ainsi, sans doute il rappellera ses impressions, les sentiments qu'il a éprouvés, qui se sont traduits sur sa figure ou dans ses mots. Mais ces impressions, ces sentiments, il cherche maintenant à les connaître du dehors, il leur donne une forme et des traits imités de telle ou telle personne, il les habille d'un costume étranger.

Et toutes les idées du moi que nous nous faisons ainsi veulent sans doute dire que nous sommes, quoi qu'il en semble, quelqu'un comme tous les autres.

§ 4. Ce que nous avons recherché jusqu'ici c'est surtout comment se formait une nouvelle idée du moi. Mais il est une idée de la personnalité que toutes les autres supposent logiquement, et qui est plus commune en ce sens qu'on la trouve dans les livres de philosophie. C'est cette idée très générale, très abstraite, rare sans doute dans la vie de tous les jours, que nous sommes une personne une et permanente, que nos sentiments et nos idées se rattachent, pour ainsi dire, à un centre unique dont elles dépendent.

Cette idée provient-elle aussi d'une imitation? Il faut remarquer que nous l'avons d'une manière bien plus nette s'il s'agit des autres que s'il s'agit de nous. Cette personne que je connais depuis son enfance, celle-là que je rencontre tous les jours dans la rue, je sais bien qu'elle n'a pas changé, qu'elle est restée la même, et que si je lui parle c'est bien à elle que je m'adresserai. Et c'est là une condition nécessaire des rapports que je puis avoir avec elle. Mais, moi, suis-je encore ce que j'étais il y a cinq ans, n'ai-je pas changé du tout au tout? Est-ce que mon passé ne m'est pas continuellement devenu étranger? Amiel écrit dans son journal : « Je sens fuir sans cesse, se

renouveler, se modifier toutes les parcelles de mon être, toutes les gouttes de mon fleuve. » C'est une impression que l'on a bien rarement pour les autres. Au fond, il semble qu'ils demeurent beaucoup plus que nous.

Il faut faire une seconde remarque. Le devoir, pour nous, c'est ce que comportent, dans l'avenir, telles de nos tendances, tels de nos désirs, c'est l'élément réel qu'ils serviront à construire. Et l'on a pu montrer comment le devoir se ramenait, pour une grande part, à l'idée de l'attente : il est le moi projeté dans l'avenir, le moi prolongé. Or nous avons encore, à l'ordinaire, une idée bien plus nette, bien plus assurée de ce qu'est le devoir des autres que de notre devoir à nous.

Et la morale le reconnaît si bien qu'elle nous conseille volontiers d'agir comme si nous étions un autre. « Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. Demande-toi ce qui arriverait si tout le monde agissait comme toi. Agis comme tu voudrais que les autres agissent. » Ce qui revient à dire : imagine que tu n'es plus toi, mais que tu es quelqu'un d'autre; ainsi tu comprendras mieux ta nature et ton devoir.

Si je vois une personne pour la première fois, j'en garderai volontiers l'impression d'une individualité très nette. Je me souviendrai de certaines de ses attitudes. J'imaginerai certains traits de son caractère. J'aurai une idée très nette de son moi; mais si je la revois souvent, très souvent, si je vis davantage avec elle, si je partage ses émotions, elle me paraîtra de plus en plus confuse et mystérieuse, si elle est plus proche de moi. Et je me rendrai compte que les mots et les traits de caractère déjà fixés ne s'appliquent pas tout à fait à elle et qu'elle est autre chose encore qu'un moi.

§ 5. Ainsi même notre idée du moi la plus abstraite paraît être l'application à certains de nos sentiments, à certaines de nos idées, d'une forme étrangère, imitée des autres. Quelle peut être l'utilité d'une pareille idée?

Regardons quel est le procédé suivi dans une discussion. S'il s'agit d'une discussion sérieuse, si nous tenons vraiment à convaincre notre adversaire, à lui faire adopter nos idées, nous nous efforcerons de nous placer sur son terrain, de prendre la question au même point de vue que lui. Volontiers nous lui laisserons entendre que nos sentiments à tous deux et notre idée dominante sont, au fond, identiques. De bonne foi, nous pourrons arriver à croire que, seule une nuance imperceptible nous sépare. Peut-être l'idée du moi est-elle une concession pareille : en face d'un monde qui nous paraît méfiant et hostile, nous affirmons — et surtout nous nous affirmons à nous-mêmes — que l'on peut nous croire, que nous sommes pareils à celui-ci et à celui-là, que nous avons les mêmes désirs et les mêmes intérêts.

Un enfant court dans un salon et se heurte à un meuble. Il peut se ramasser sur lui-même, sauter et donner à son tour un grand coup au meuble : il lui a fait mal. C'est qu'il s'était fait un meuble, c'est-à

dire une chose capable de heurter et de blesser. Nous, nous sommes faits des hommes, peut-être, parce que nous vivons surtout avec des hommes.

Cela même n'est pas absolument nécessaire. Si notre idée ordinaire du moi nous vient surtout des rapports que nous avons avec les autres hommes, il est facile de voir que dans certaines conditions de vie et de pensée elle pourra s'effacer ou se transformer entièrement.

Amiel dit : « L'énergique subjectivité qui s'affirme avec foi en soi, qui ne craint pas d'être quelque chose de particulier, de défini, m'est étrangère. Je suis, quant à l'ordre intellectuel, essentiellement objectif; ma spécialité distinctive, c'est de pouvoir me mettre à tous les points de vue, c'est-à-dire de n'être enfermé dans aucune prison individuelle... Dans mon abandon volontaire à l'infini, à la généralité, mon moi particulier, comme une goutte d'eau dans une fournaise, s'évapore. Il ne se condense de nouveau qu'au retour du froid, après l'enthousiasme éteint et le sentiment de la réalité revenu...; abandon et reprise de soi, tel est le jeu de la vie intérieure. »

Amiel dit encore : « Sensitif, impressionnant comme je suis, le voisinage de la beauté, de la santé, de l'esprit exerce une puissante influence sur tout mon être, et réciproquement je m'affecte et m'infecte aussi aisément en présence de vies troublées et d'âmes malades... Quand je pense aux intuitions de toutes sortes que j'ai eues depuis mon enfance, il me semble que j'ai vécu bien des douzaines et presque des centaines de vies. Toute individualité caractérisée se moule idéalement en moi, ou plutôt me forme momentanément à son image et je n'ai qu'à me regarder vivre à ce moment pour comprendre cette nouvelle manière d'être de la nature humaine. C'est ainsi que j'ai été mathématicien, musicien, moine, érudit, enfant, mère. Dans ces états de sympathie universelle, j'ai même été animal et plante, tel animal donné, tel arbre présent.

« Cette faculté de métamorphose a stupéfié parfois mes amis, même les plus subtils. Elle tient sans doute à mon extrême facilité d'objectivation impersonnelle, qui produit à son tour la difficulté que j'éprouve à m'individualiser pour mon compte, à n'être qu'un homme particulier, ayant son numéro et son étiquette. Rentrer dans sa peau m'a toujours paru curieux, chose arbitraire et de convention. »

L'idée du moi, nous la voyons encore ici comme une limitation, une restriction pratique de notre vie mentale, dont elle exprime l'insuffisance. Primitivement un sentiment est un sentiment, une idée est une idée et rien de plus. Pour que l'idée ou le sentiment nous apparaissent nôtres, il faut qu'ils se heurtent à quelque chose d'étranger sur quoi ils se modèleront. L'idée du moi c'est un peu la chauve-souris de la fable de La Fontaine, mais une chauve-souris très sincère qui se prendrait pour un rat quand elle irait chez des rats, et pour un oiseau si elle tombait dans un nid.

JEAN PAULHAN.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR UN CAS DE PARAMNÉSIE

Les faits de paramnésie doivent être assez fréquents; plus d'un romancier ou poète en a tiré des effets littéraires parfois curieux; par contre la psychologie de cet état singulier est encore très incertaine, faute de documents suffisamment nombreux. Une contribution nouvelle, pour si menue qu'elle soit, peut en provoquer d'autres plus importantes, et servir, lors même qu'elle ne résout pas le problème, à le déterminer d'un peu plus près.

Le cas que nous allons rapporter a le mérite d'être net, complet, parfaitement circonscrit, et l'observation a été notée pour ainsi dire séance tenante.

La chose eut lieu en Angleterre, pendant un bref séjour à Londres que je voyais pour la première fois et où je menais l'existence un peu bousculée du touriste. Un matin de novembre 1902 je m'étais rendu, vers les dix heures, à l'abbaye de Westminster. Je tombai en plein « divine service » : on connaît ces services, et leur longueur monotone. Celui-ci me donnait d'autant plus d'énervement que j'avais accepté pour onze heures un rendez-vous, et que j'appréhendais d'être en retard. L'office enfin terminé, je me fais indiquer par le bedeau l'entrée des chapelles royales. Je me dirige vers la grille qu'il me désigne, et voici qu'en approchant, j'éprouve une impression nette, fuyante et *atroce* de déjà vu : il n'y a pas à en douter, je m'étais déjà trouvé à la même place, dans les mêmes circonstances, et le même bedeau m'avait, antérieurement, mais quand? donné la même indication. Tout était identique, les bustes, les statues, les monuments commémoratifs que j'apercevais à droite, derrière la grille fermée à clef, et aussi mon attente un peu fébrile, devant la porte qui tarde à s'ouvrir. Tout cela brusque comme le flamboiement d'un éclair, un sentiment soudain et intense d'angoisse, de constriction dans la région du cœur et du diaphragme, un effort douloureux pour fixer et compléter cette image évanouie aussitôt qu'apparue, qui se montrait et me fuyait *rythmiquement*; et malgré moi, à deux ou trois reprises, je murmurai d'une voix étranglée et altérée dont j'ai encore l'accent dans mon oreille : « C'est singulier! c'est singulier! »

A ce moment nous avons commencé la visite, et cet étrange accès a pris fin; mon souvenir faux s'est dégagé du sentiment d'angoisse

torturante pour devenir un simple événement intellectuel, je suis allé à mon rendez-vous, j'ai déjeûné avec des amis, dîné avec d'autres, et tant que j'étais en compagnie, forcé à la représentation, ou occupé et distrait, j'étais gai, d'une gaîté un peu verveuse et excitée; mais dans les intervalles, ma mémoire ne cessait d'évoquer, et cela jusqu'à la minute de m'endormir, mille souvenirs fâcheux de maladresses ou d'indiscrétions commises, dont il est vraisemblable que j'exagérais l'importance pour leur donner la livrée de mon inquiétude présente, mais qui, chassés comme des mouches d'orage, étaient remplacés par d'autres aussi pénibles qui m'emplissaient de confusion et même de honte.

*
* *

Si je veux raisonner ce cas, il me semble que le fait essentiel, ici, est l'état d'impatience énervée du début, et, comme conséquence de ce « being in a hurry », *l'anticipation fiévreuse du futur.* Arrivé à la grille, j'ai saisi d'un regard, comme fait une femme pour une toilette, tous les détails. — Il importe de noter cependant que j'avais, quelques jours auparavant, visité la cathédrale de Saint-Paul, dans des circonstances de hâte analogue, mais sans encombre. Or, l'intérieur de Saint-Paul a la même décoration de tombeaux et de monuments, dans les nefs et sur les murs, qui se retrouve à Westminster. On peut admettre alors que les images précédemment recueillies à Saint-Paul sont naturellement ressucitées à Westminster par l'effet d'une grossière similitude, sans pouvoir arriver, grâce au demi-aveuglement de l'impatience, à la précision et à l'achèvement du souvenir. En ce cas, l'élément intellectuel initial serait non pas une perception instantanée, mais un souvenir incomplet : très probablement c'est un mélange des deux, intimement associé à l'élément affectif dont il reste à parler.

Avec ma hâte d'en finir, mon impatience s'accroissait du fait de la placidité du bedeau, qui disposait, méthodiquement et avec lenteur, sa pacotille de plans, de vues, de guides, de photographies, avant d'ouvrir la porte pour admettre le public : c'est alors sans doute que le paroxysme d'irritation contenue a pris la forme de cette angoisse ultrapénible, qui dans ma conscience se justifiait par cet effort vain de compléter un souvenir faux.

Cette variété de souvenir faux ne doit pas être confondue avec une autre que je connais fort bien aussi par expérience, je veux dire le souvenir faux qui surgit dans l'état de rêverie, de demi-distraction, quand on lit par exemple un livre machinalement, en songeant à autre chose ou sans songer à rien.

Il y aurait donc lieu de distinguer deux espèces de paramnésie :

1° Celle du rêveur, du distrait, qui se produit quand l'unité s'éparpille et se dissout : celle-ci n'est angoissante ni toujours, ni nécessairement.

2° Celle qui peut survenir dans les cas d'activité hâtive et brouillonne : c'est sous cette rubrique que se rangerait le cas dont j'ai donné la relation.

Dans le premier cas, un réveil fortuit de l'attention rallie des éléments épars; c'est le travail ordinaire de classification et d'interprétation auquel nous nous livrons chaque matin au sortir du sommeil, quelques secondes d'incertitude, puis l'empire du réel. Ces phrases que je lisais avec distraction, ces lignes sur lesquelles glissait mon regard ne sont pas un événement nouveau, elles ne sont pas non plus un événement ancien, au sens habituel du mot, du moins au premier instant; il ne peut y avoir souvenir là où il n'y avait pas unité, organisation, d'où le désarroi momentané.

Dans le second cas, qui est celui des gens trop pressés, des énergumènes, des agités, il y a bouillonnement intérieur; cette trépidation est un malaise qui s'accroît de lui-même et finalement aboutit à une explosion : c'est à ce moment, quand il intervient, que se place le souvenir faux. Puis, après cette libération, rien ne reste qu'un état de vague dépression qui va s'atténuant par degrés, et qui, dans le cas cité, se traduisait dans la conscience par ces souvenirs désagréables qui ont cessé avec le sommeil.

L. Bélugou.

EXPLICATION OU EXPRESSION

A PROPOS D'UNE CRITIQUE DES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

Dans un livre récent, où M. Paul Sollier a réuni la série de ses intéressantes leçons sur l'Association en psychologie [1] professées à l'Université nouvelle de Bruxelles, se trouve un reproche que l'auteur n'a jamais manqué de faire à toutes les théories « psychologiques » des phénomènes psychiques, celui de ne rien expliquer du tout.

Et je crois, en effet, que M. Sollier a tout à fait raison, et que de telles théories n'expliquent rien, malgré l'opinion que peuvent en avoir leurs auteurs.

Mais est-il légitime d'opposer à une théorie une fin de non recevoir en disant qu'elle n'explique rien. Il faudrait s'entendre d'abord sur le but des théories, et les exigences de l' « explication ».

M. Sollier, reprenant une conception que j'ai défendue ici-même il y a quelques années [2] — et dont l'exposé était destiné à réagir contre la notion courante d'une activité mentale uniquement discursive — conclut de son examen très bienveillant que l' « attraction inexpliquée »

1. *Essai critique et théorique sur l'Association en psychologie*, 1907, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

2. La conception générale de l'Association des idées et les données de l'expérience, *Revue philosophique*, 29 avril, p. 5, mai 1906, pp. 493-517.

à laquelle j'avais fait appel n'était guère elle-même « explicative ».

Or j'avais bien pris soin de signaler que je ne prétendais nullement tenter une explication des phénomènes d'association : « J'ai tâché, y disais-je, d'exprimer le plus exactement possible les faits réels qui se passent dans l'esprit : le détail des lois et de l'origine des phénomènes ne me paraît pas atteint de façon, même provisoirement, satisfaisante[1] ».

C'est dire que je souscris pleinement à la conclusion de M. Sollier, puisque j'y souscrivais déjà par avance, mais, encore une fois, est-ce une raison suffisante de se débarrasser d'une conception ou d'une théorie que de lui objecter son incapacité explicative?

Qu'est-ce donc qu' « expliquer », ce but, et souvent ce rêve des chercheurs, qui veulent se mettre l'esprit en repos, lorsqu'ils sont tourmentés de la curiosité inquiète qui fut toujours le levain de la science?

C'est, psychologiquement, trouver un langage qui vous satisfasse, c'est-à-dire qui ne suscite plus de questions nouvelles. On se débarrasse des demandes, souvent gênantes, des enfants, ces éternels questionneurs, en répondant par un conte qui leur paraît avoir valeur explicative; le grand enfant qu'est le peuple se contente aussi souvent d'explications imaginées par les peuples enfants. Ce fut une explication de la disparition quotidienne du soleil que sa lutte perpétuelle avec le principe du mal, victorieux chaque soir, vaincu chaque matin.

Nous ne nous contentons plus de cette explication, et les savants, après avoir admis le mouvement du soleil, firent admettre le mouvement de la terre; nombre de gens instruits se considèrent maintenant comme absolument satisfaits par l'explication que fournit la loi de l'attraction universelle, cependant que d'autres cherchent alors à expliquer l'attraction universelle elle-même.

Ainsi une explication en est une pour un esprit et n'en est pas une pour un autre; l'explication apparaît, de ce point de vue, comme essentiellement subjective.

Mais, il y a un sens logique de l'explication, c'est la découverte du « comment » profond et du « pourquoi » d'une chose.

Seulement les philosophes nous diront qu'au sens strict, nous ne découvrons jamais de comment ni de pourquoi. Les philosophes sont, comme les enfants, d'éternels questionneurs, avec cette différence que, tandis que les derniers se contentent, ou feignent de se contenter de la première réponse venue, les autres ne se contentent jamais de la dernière qu'ils arrivent à tirer, en le torturant, de ce malheureux esprit humain.

Les premiers hommes qui se demandèrent ce que c'était que le vent, en firent un esprit souffleur, et, fiers d'eux, s'en tinrent là. Depuis on a cherché plus loin, et l'on explique fort bien le vent, mouvement

1. *Ibid.*, p. 514.

des particules atmosphériques causées par des changements locaux de pression, dont on ignore, soit dit en passant, la cause; et la pression, c'est le poids de l'air; ce qu'est l'air et ce qu'est le poids, on croit encore l'expliquer en faisant appel aux atomes d'azote, d'oxygène, etc., et à l'attraction par les masses; seulement quand on arrive aux atomes et aux raisons de leurs différences, à l'attraction et à son mécanisme, on n'explique plus rien du tout.

Nous n'expliquons en réalité que ce qui est une création de notre esprit, nous expliquons les égalités déduites d'équations parce que nous arrivons à remonter, par des définitions, au principe d'identité qui satisfait tout le monde, puisqu'il satisfait même la plupart des philosophes.

Mais, dans la nature, rien n'est, en dernier ressort, explicable, à moins de faire appel à un principe suprême qu'on n'explique évidemment pas, mais dont on explique son impuissance, a été expliqué en déclarant que, par nature, il est inexpliquable. Après cela, on peut dormir tranquille, tout est expliqué, ce qui veut dire que rien ne l'est.

Aussi je me console très facilement de n'avoir pas réussi à fournir une conception explicative de l'association.

Et je suis très heureux de constater que M. Sollier considère cette conception comme sensiblement conforme aux faits. Car, si une théorie réussit à exprimer un ensemble de phénomènes d'une façon systématique, sans être contredite par certains, et sans en omettre d'autres, ce qui n'est certainement pas le cas d'ailleurs, cette théorie a une valeur scientifique, tant qu'une autre ne vient pas s'adapter plus étroitement à la réalité mieux connue.

Etablir des relations constantes entre les phénomènes, qui permettent de prévoir des termes futurs lorsqu'on possède des termes actuels ou passés, est bien le but de l'activité scientifique, et une loi n'a pas besoin d'être explicative pour qu'on la considère comme vraie; il lui suffit de n'être pas démentie. Mais, à ce compte, il faut reconnaître qu'il n'y a guère de lois en psychologie, et que, comme le fait ressortir justement M. Sollier, les lois de l'association n'en sont pas. Au fond, on exprime les phénomènes dans un langage qui est scientifique quand il permet de prévoir, mais on ne les explique pas.

Mais, ceci dit, il n'en reste pas moins qu'il y a des expressions plus ou moins satisfaisantes, et que, si on ne peut espérer une satisfaction totale, on peut du moins s'approcher de plus en plus de cet idéal. Et il faudrait vraiment avoir un esprit bien optimiste pour considérer une théorie psychologique comme équivalente, au point de vue scientifique, à notre théorie du système solaire.

Ce qui nous satisfait, c'est de diminuer la pluralité des langages que nous employons pour exprimer les phénomènes; nous sommes satisfaits quand nous pouvons faire de la physique mathématique, de la chimie physique, de la physiologie chimique et physicochimique, et de la psychologie physiologique. Aussi, bien qu'on n'explique pas

les phénomènes d'association en en construisant, comme M. Sollier, une théorie physiologique dynamique, on les exprime évidemment en un langage plus satisfaisant, parce qu'il nous rapproche d'une unité vivement désirée.

Seulement, et c'est tout à fait désolant dans l'état actuel de nos connaissances, le langage physiologique perd en précision ce qu'il gagne en agrément ; et s'il fallait étudier dans le détail les phénomènes associatifs, ou tels autres que l'on voudra, en ne parlant que d'influx nerveux parcourant les voies cérébrales ou de rétractions de prolongements dendritiques, on se livrerait, comme certains auteurs l'ont fait, à un effort assez stérile et parfois même assez ridicule, comme le fait sentir lui-même M. Sollier.

En faut-il conclure que toute tentative pour établir une corrélation entre phénomènes psychiques et phénomènes cérébraux est vaine, illusoire, illégitime? Loin de là ma pensée; seulement ces tentatives, qui restent nécessairement dans le domaine des phénomènes très généraux, ne peuvent prétendre se suffire. Il est souhaitable que l'on cherche par des expériences de plus en plus nombreuses à étudier plus complètement les fonctions cérébrales, mais en attendant le jour, que je crains bien éloigné, où la connaissance des fonctions cérébrales dispensera à peu près complètement de l'étude des phénomènes psychiques, de quel droit, au nom de la physiologie qui ne peut vraiment dominer sur un terrain où elle reste encore impuissante, de quel droit éliminer le langage psychologique?

Toute théorie n'a qu'un temps: les théories psychologiques en particulier devront céder un jour la place à des théories physiologiques assez complètes. Mais jusque-là, elles gardent leur valeur, coexistant avec les premiers essais d'interprétation cérébrale, les unes et les autres s'éclairant mutuellement, pour leur plus grand bénéfice réciproque.

La psychologie tout entière n'a qu'une existence scientifique provisoire, et disparaîtra d'elle-même devant la physiologie qui, pareillement, s'effacera devant la physicochimie. Mais on sait ce que peut durer le provisoire, on le sait surtout en France, où nous avons accoutumé d'en faire un synonyme du définitif.

Ce sont là quelques considérations qui n'ont rien de bien original ni de bien neuf, mais sur lesquelles j'ai cru bon d'insister un peu, car on abuse vraiment de ce mot d'explication qui reste vague et indéfini, et on continue trop souvent à s'illusionner, malgré une réaction très exagérée de la philosophie scientifique, sur la valeur des théories.

HENRI PIÉRON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

G. Papini. — Il Crepusculo dei Filosofi, 1 vol. petit in-8° carré, xii-295 pp. Società editrice Lombarda, Milan, 1906.

« Ceci, dit l'auteur, n'est pas un livre de bonne foi : c'est un livre de passion et par conséquent d'injustice; un livre inégal, partial, sans scrupules, violent, contradictoire, insolent comme tous les livres de ceux qui aiment, qui haïssent, et qui ne rougissent ni de leurs amours ni de leurs haines... C'est un morceau, où une suite de morceaux d'une autobiographie intellectuelle, un produit de ma libération à l'égard de bien des choses dont j'ai souffert; c'est, spécialement, la tentative de me débarrasser de la philosophie et des philosophes... Mais c'est aussi, plus objectivement, un procès de la philosophie, un effort pour en démontrer toute la vanité, le vide, l'inutilité et le ridicule. J'ai voulu, en somme, faire une liquidation générale de ce produit avorté et équivoque de l'esprit humain, de ce monstre au sexe douteux qui ne veut être ni science ni art, qui est un mélange des deux, et qui ne peut servir ni à l'action ni à la conquête. Pris en ce sens, mon livre pourrait être le programme d'une génération de bonne volonté; l'assassinat d'un être inutile pour préparer de nouvelles formes d'activité mentale plus dignes des animaux qui s'appellent pompeusement les rois de la création. »

Si j'ajoute que l'auteur est un tout jeune homme, l'un des principaux rédacteurs de la petite revue *Leonardo*, de Florence, qui a entrepris de répandre en Italie les formes les plus paradoxales du pragmatisme, on n'en sera sans doute pas trop étonné après avoir lu cette déclaration de guerre. Peut-être quelques-uns penseront-ils qu'il leur est parfaitement égal que le crépuscule s'étende sur les philosophes, dans l'âme d'un étudiant vite blasé, et que ce débutant se mette en route « pour aller par d'autres chemins, à la conquête de Sa Divinité ».

Ce serait sans doute juger un peu vite. D'abord le livre, en plus d'un endroit, est amusant. Il dit quantité de choses que pensent souvent de très bons élèves, et qu'ils ne racontent pas à leurs maîtres, parce que ceux-ci, pensent-ils, n'y comprendraient rien. Il ne traîne pas; il ne sent ni la bibliographie, ni l'examen ; il est écrit de verve d'un bout à l'autre. On imprime en philosophie tant de littérature honnête et ennuyeuse, sans être pour cela plus utile, qu'il faut

passer quelque chose à ceux qui y mettent un peu d'entrain. Et puis, qui sait? On connaît le conte du roi naïf et du malin tailleur, qui lui avait vendu une étoffe invisible pour les imbéciles. Tout le monde s'exclamait sur la richesse de l'habit, jusqu'à ce que vint un garnement sans respect humain qui s'écria : Le roi est tout nu! — N'y aurait-il pas sur le dos de nos grands hommes, quelques lés d'étoffe invisible? Au πάντως δὴ φιλοσοφητέον, et non moins indestructible que lui, répond cet adage célèbre que se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosophe.

L'auteur donc, pour faire le procès de la philosophie, prend une à une les gloires philosophiques du XIXe siècle et en fait la « charge » intellectuelle : Kant, Hegel, Schopenhauer, Aug. Comte, Spencer, Nietzsche. Cette galerie rappelle un peu, toutes proportions gardées, et dans un ton moins discret, celle que consacra Taine aux *Philosophes classiques* de son temps. Il ne faut point chercher là de critique documentaire, ni d'effort pour pénétrer dans la réalité psychologique des penseurs, encore moins pour trouver le biais par où l'on peut se les assimiler et en faire la chaîne d'une tradition philosophique. L'auteur rirait si l'on entreprenait de corriger, textes en main, les silhouettes qu'il a crayonnées [1]. Il n'a voulu que trouver en chacun d'eux le trait amusant, et y appuyer. Kant était un petit bourgeois piétiste, consciencieux, conservateur, rangé et rangeur, qui organisait les fonctions de l'esprit humain aussi mécaniquement que ses promenades. Il a tué la grande philosophie, et ruiné définitivement toutes les vieilles croyances qu'il voulait défendre : le devoir, Dieu, l'âme, la liberté. Hegel, qu'on a comparé au Christ, à Alexandre, à Dante, à Napoléon, est au fond un prestidigitateur. Son vrai patron est l'enchanteur Merlin. « A toutes les pages il exécute des tours de logique prodigieuse et des miracles intellectuels. Il n'y manque même pas, pour compléter l'illusion, les formules magiques et les triangles cabalistiques. Sa dialectique est une alchimie de concepts... Il a fait une réalité de la grande aspiration romantique; Novalis rêvait d'une poésie toute de mots et d'images, qui n'aurait rien exprimé; Hegel a trouvé le moyen de construire toute une philosophie qui répond à cet idéal. » Schopenhauer a vu juste sur le cas de Hegel, mais lui-même ne vaut pas mieux. Cet admirateur passionné de Mozart a écrit le grand opéra-bouffe de la philosophie allemande. Auguste Comte est défini « un messie qui avait étudié les mathématiques » et qui a fait marcher en un bel ordre, bien digne du rationalisme français, une « procession de sottises ». Mais la présentation de Spencer est la plus joyeuse : « Je le déclare, pour mon compte, je déplore sincèrement la précipitation avec laquelle M. Prichard,

1. Il est tout de même un peu trop fantaisiste de prêter à Taine cette formule composite et extraordinaire « que le vice et la vertu sont des *sécrétions* comme le sucre et le vitriol » (239).

entrepreneur anglais de voies ferrées, présenta à la commission parlementaire ses plans de la ligne Northampton-Worcester. Je le regrette premièrement pour M. Prichard, qui perdit une excellente affaire par le refus de cette autorisation; mais je le déplore surtout parce que M. H. Spencer, intéressé aux commandes de M. Prichard, se trouva conduit, par l'échec de ce projet, à quitter définitivement l'honorable carrière d'ingénieur des chemins de fer ».

On s'attendrait à voir mieux traiter l'auteur de *Zarathustra*. Il y a tant de Nietzschéisme dans la manière de M. Papini! Eloge constant de l'action, seule valeur et seul critérium; mépris de la foule moutonnière; enthousiasme pour l'héroïsme, pour la vie, pour la santé, pour la force; immoralisme, individualisme outrancier, culte de la nouveauté; même confiance dans l'avenir, même goût du décor, même manière virulente de déclarer ses antipathies. D'ailleurs, le titre même du *Crépuscule des philosophes* n'est-il pas une imitation de la *Göttendämmerung*? L'auteur ne prétend-il pas, lui aussi, philosopher à coups de marteau?

Nietszche n'est pourtant pas plus épargné que les autres. Ce grand contempteur avait un secret, et ce secret tient en un mot : *faiblesse*. Les forts ne font pas de théorie pour exalter la force; les gens bien portants ne font pas l'éloge de la santé; quand on parle sans cesse de danser, c'est qu'on n'est pas loin d'être paralytique. Par une application involontaire du *Will to believe*, Nietzsche a fait comme ces chrétiens qu'il accablait de mépris : faute de pouvoir dominer le présent, il s'est jeté dans l'avenir, par la théorie du surhumain; dans l'éternel, par celle du retour indéfini des choses. Sa philosophie a plus d'unité qu'on ne pense : le corps est sacré; il est la base de tout le reste; « *Selbst* : in deinem Leib wohnt er; dein Leib ist er ». D'où élévation de la biologie à la fonction de morale. Telle est sa transmutation de valeur fondamentale : une manière commode d'être original qui ne consiste qu'à retourner les banalités pour en faire des paradoxes. Dès lors il suffit de prendre l'échelle des forces dont le darwinisme enseigne le succès pour en faire le tableau des vertus nouvelles : tout le système n'est qu' « una trasfigurazione ditirambica del naturalismo evoluzionista » (238), c'est-à-dire précisément de la philosophie régnante entre 1870 et 1890, au moment où ses œuvres furent composées. Nietzsche a répété dans une admirable poésie allemande, la plus belle peut-être depuis le *Faust* de Gœthe, ce que Spencer exposait dans une médiocre prose anglaise; mais il n'a trouvé ni mieux ni plus. Quelque mal qu'il en dise, c'est de lui qu'il tient l'avènement d'une race supérieure, et les cycles cosmiques d'évolution. Comme lui, il laisse dans le vague ce qu'il entend par la vie, l'instinct, la Puissance; pourquoi y a-t-il des formes inférieures de la vie, des instincts bas, et même des puissances malfaisantes? Si le règne primitif des forts était réel et normal, comment a-t-on pu en sortir? D'autre part, avec une étrange étroitesse d'esprit, il n'a su voir la

puissance que dans les luttes d'hommes à homme ; il a oublié le plus important, le pouvoir de l'homme sur les choses. Et enfin il s'enlise dans une inextricable contradiction, où Marx et Spencer, d'ailleurs, se sont engagés aussi : car, d'une part, il déclare constamment qu'il accepte le monde comme il est, avec ses maux, ses douleurs, ses crimes : et de l'autre, il exalte sans cesse la tendance qui porte l'homme à changer, à se transformer, à modifier en lui certains instincts, certains sentiments, à en exciter d'autres, à créer finalement une race inédite, un nouveau type de vie et de cité. L'héroïsme créateur et l'optimisme naturaliste sont les deux termes d'une antinomie latente, mais insoluble.

Entre les deux, M. Papini fait son choix : il opte pour l'héroïsme créateur. Et telle est sa conclusion. Il reconnaît lui-même qu'elle lui impose « un terrible programme ». Sa formule générale est que l'art, la religion, la philosophie, la science, n'ont jamais eu pour objet que de créer des mondes imaginaires capables de servir à changer le monde réel. Quelle a été leur efficacité? très inégale. Celle de la religion a été la plus grande : il n'y a pas de meilleur tonique que la foi. Celle de l'art y touche de près. Celle de la science est admirable par sa précision : mais elle est encombrée de tant de machines et de moyens matériels que son champ d'action est bien restreint. Elle échappera sans doute à ces limitations par la connaissance des forces psychiques, par l'utilisation de la télépathie et des phénomènes analogues. Reste la philosophie. Jusqu'à présent son utilité a été nulle. Une fois bien convaincue de sa stérilité, le seul bien qu'elle puisse faire à l'esprit humain, c'est donc de faire place nette. On lui concède, comme commutation de peine, de se réduire à des poèmes métaphysiques, et à une *théorie de l'action*, une « Pragmatique » chargée de faire l'inventaire de ce qui reste à accomplir, des forces dont on dispose pour agir, des expériences encore non tentées — quelque chose comme le *De Augmentis* tenu à jour. Mais les âmes conscientes de leur destinée n'en resteront pas là ; au lieu de parler, elles agiront : et par elles les choses deviendront vraiment les jouets de l'espèce humaine, l'argile plastique avec laquelle l'Homme-Dieu réalisera à son gré toutes les pensées qui écloront en lui. « Quand l'homme sera devenu véritablement seigneur du monde, la volonté se transformera immédiatement en acte, *il sogno si fara fulmineamente realità.* »

A. L.

Rudolf Eucken. — Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 2e éd. Berlin, Reuther u. Reichard, 1907.

Cette brochure de 120 pages, très substantielle, est formée de trois conférences ayant pour titre : *Le fondement spiritualiste (seelische) de la religion*, *Religion et histoire*, *L'essence du Christianisme.*

I. Il faut, estime l'A., pour fonder la religion, se frayer une voie entre la manière ancienne, qui partait du tableau de l'univers, et la nouvelle, qui prend son point de départ dans l'âme humaine, mais tombe aisément dans l'incertitude et le vague. Il prend donc pour fondement l'*intériorité*, mais il entend conserver à sa doctrine un caractère réel et ne veut pas d'une religion qui resterait purement individuelle. On n'est pas religieux, dit-il, parce qu'on accepte que, derrière le connu, il y a de l'inconnu, ou même une force supérieure : il faut, pour qu'il y ait religion, que cette force soit avec notre « être entier » en un rapport défini, non en un rapport quelconque. C'est l'expérience de la vie qui doit nous fournir la conclusion qu'il existe un monde supérieur; et la chose principale, pour la religion, c'est que quelque chose de surhumain agit en l'homme et l'élève au-dessus de lui-même.

Le danger de l'intellectualisme est de réduire la religion à une simple conception du monde; le danger du subjectivisme est de nous livrer au pur sentiment et de nous retirer du « tout » où nous sommes. Il importe de parvenir à une *unité* où se fondent les contrastes. Alors seulement il y aura religion quand la vie de l'esprit sera créatrice d'une réalité nouvelle, et non plus simple accident d'une réalité donnée. Est-ce que la pensée ne dépasse pas le monde concret, par l'hypothèse, par l'idéal? Est-ce que la science et la morale ne sont pas des constructions progressives? Ce grand spectacle de la vie progressive conduit à se demander d'où elle procède, et quelle place elle occupe dans l'ensemble de la réalité. Ni la réflexion humaine ni la recherche du plaisir n'en sauraient être le point de départ unique, puisque le progrès moral s'obtient si souvent à l'encontre de nos intérêts. Force nous est de l'entendre comme un mouvement du *tout* qui passe dans l'homme, — mouvement auquel l'homme participe, comme être personnel, indépendant dans l'ensemble où il s'incorpore. Ce mouvement vers la personnalité, vers l'individualité spirituelle, devient le point de départ d'un nouvel état de l'humanité. Et désormais, à la façon de l'artiste, nous créons une vie nouvelle par l'inspiration du divin qui entre en nous. La lutte pour le triomphe de la vie de l'esprit, voilà donc la mesure du caractère religieux. Gardons-nous de cette erreur où verse trop souvent la pensée moderne, qui est de prendre de simples *conditions* pour des *forces créatrices*, en fermant ainsi devant nous la réalité, le vrai contenu de la vie. Pour qui est vraiment religieux, la vérité religieuse commande toutes les autres : elle est le fondement de toute certitude.

II et III. L'auteur expose, ici, les difficultés nées de la critique historique appliquée aux faits religieux. Cette critique, en ramenant tous les faits au point de vue du devenir, ne ruinerait pas moins la science que la religion. La réalité ne serait plus qu'un jeu d'ombres chinoises : partout régnerait l'incertitude, dans la morale comme dans l'art. Des différences de moment, de situation, d'éclairage, ce

serait tout. Rien d'assuré pour nous, insectes d'un jour suspendus au mince fil du temps et près de tomber dans le non-être. Mais l'homme proteste sans se lasser contre une pareille situation. Pourquoi cette curiosité de notre passé, de nos ancêtres, de nos monuments, si nous n'aspirions à créer un présent qui triomphe du temps et dans lequel agisse l'ordre éternel? Il y a, dans l'histoire, quelque chose de plus que la formation et la chute des peuples. Le sentiment de ce *plus* s'augmente à mesure que la religion s'élève. Et d'ailleurs, le mouvement de l'histoire se montre dans la religion elle-même. M. Eucken s'élève avec force contre la méthode ancienne qui prétendait tout ramener à une vérité religieuse immuable et gouverner les faits sans avoir souci de ce que la vie apporte incessamment de nouveau. Il importe, dit-il, de distinguer l'éternel du transitoire, la *substance* de *l'existence*. Avec la civilisation moderne a changé l'état des premiers jours du Christianisme; il serait déraisonnable d'y vouloir ramener l'humanité. La Réformation a modifié l'institution chrétienne pour l'accommoder à l'esprit nouveau, mais non pas encore assez profondément.

Je m'abstiens de résumer la dernière conférence, dans laquelle M. Eucken met en haut relief le rôle extraordinaire et la valeur durable du Christianisme. Peut-être, ici, force-t-il un peu la signification de l'*impossible* à dessein d'établir l'action *providentielle*. Mais ces pages sont d'un écrivain dont l'œuvre a une portée.

L. Arréat.

II. — Psychologie.

Dr Paul Sollier. — Essai critique et théorique sur l'association en psychologie. Paris, F. Alcan, 1907, in-12, 187 p.

Cet ouvrage fait suite au *Problème de la Mémoire* publié en 1900, car le phénomène de l'association est « un des facteurs d'une des opérations les plus importantes constituant l'acte mnésique, à savoir l'évocation ». L'auteur nous avertit dans le Préambule qu'il a voulu faire une étude de psychologie générale; il ne croit pas possible, en effet, de séparer la psychologie de la philosophie et puisqu'on ne peut se dispenser de prendre parti entre les deux grandes conceptions qui divisent les philosophes, il s'est placé lui-même pour étudier son sujet « au point de vue du monisme pur ».

Le livre, qui est divisé en 4 chapitres, comprend essentiellement deux parties, une partie critique où l'on examine l'état actuel du problème et les solutions proposées, et une partie positive où l'auteur propose à son tour sa solution et l'applique aux différents aspects de la question.

I. — Il convient tout d'abord de délimiter celle-ci et de définir le

fait même de l'association. Les associationnistes ont eu le double tort : 1° de rétrécir outre mesure le champ de l'association; 2° de mutiler le phénomène associatif lui-même.

1° Ce qui frappe en effet, quand on lit les divers travaux sur la matière, c'est le terme « d'association des idées ». « Or, en obéissant au principe même des associationnistes, qui considèrent les sensations comme primitives et non les idées, il eût fallu examiner d'abord « les états forts » que représentent les sensations, avant « les états faibles ». Il aurait fallu examiner les différentes façons dont s'associent les sensations, les mouvements, les états affectifs et cœnesthésiques, en un mot « les différents cas où les actes psychiques peuvent s'associer entre eux ou s'évoquer réciproquement », car le champ de l'association s'étend en réalité « à tous les modes de l'activité cérébrale et nerveuse ». On admet par exemple qu'une représentation évoque seulement des représentations passées : c'est une erreur; elle peut évoquer aussi des représentations d'objets simplement possibles ou même invraisemblables et c'est ce que nous voyons « se produire dans l'imagination créatrice ».

2° Les associationnistes n'envisagent ordinairement, dans le processus de l'association, que la phase de la réviviscence ; mais celles de la création, de la conservation, de l'évolution ne sont pas moins importantes et demandent une étude spéciale.

Quant aux définitions, elles pèchent toutes par quelque point. On ne doit considérer comme phénomène d'association que celui « où deux événements psychiques (cérébraux), conscients ou non, surgissent toujours simultanément ou dans un ordre de succession nécessaire et invariable, reversible ou non ».

II. — Le chapitre suivant, intitulé « les lois de l'association » est plus particulièrement consacré à établir le bilan des recherches faites jusqu'à ce jour. *Les points admis* se réduisent à peu de chose : les auteurs ne sont à peu près d'accord que sur la nécessité de ramener à l'unité les lois de l'association (ils entendent d'ailleurs cette réduction de façons très diverses) et sur les procédés au moyen desquels on peut mesurer la force et la vitesse des associations (encore M. Sollier fait-il remarquer, à ce propos, que les expériences délicates et pénibles de psychométrie n'ont guère fait que confirmer ce qu'on savait déjà par l'observation vulgaire). Parmi *les points controversés ou controversables*, il faut citer, au contraire, l'existence des associations médiates, celle des représentations libres, enfin et surtout celle des lois mêmes de l'association, dont les diverses formules sont aussi peu satisfaisantes que possible. La loi de la simultanéité cérébrale, de M. Claparède, n'affirme-t-elle pas : 1° que deux faits s'associent par cela seul qu'ils ont coïncidé; 2° qu'ils ne peuvent s'associer s'ils n'ont pas coexisté ? Or cette dernière affirmation est contredite par l'existence des associations médiates, et l'on peut objecter à la première que « la vie deviendrait insupportable s'il fallait que tous

nos faits de conscience simultanés restassent associés ». D'autre part on peut adresser une critique de principe à toutes les tentatives qui ont été faites pour réduire la ressemblance à la contiguïté. Deux phénomènes semblables, a-t-on dit, sont deux phénomènes partiellement identiques : mais cette « soi-disant identité partielle des représentations ne saurait exister. Un état passé du cerveau ne se reproduit jamais identiquement.... Si artificiellement, par la pensée, on peut décomposer une représentation en fragments élémentaires, on ne saurait procéder de même à l'égard du processus cérébral qui correspond à cette représentation, lequel forme un état indivisible ». — La gravité de cette objection n'échappera à personne : elle ne va à rien moins qu'à détruire la réalité psychologique de la ressemblance et si elle était fondée elle porterait sans doute beaucoup plus loin que l'auteur ne l'a voulu. — En réalité, tous ceux qui ont étudié l'association ont péché par la méthode. « Il fallait d'abord étudier le processus associatif dans son ensemble, dans son évolution naturelle et biologique, avant de se perdre dans les discussions psychologiques et philosophiques ».

III. — Après la critique des résultats, celle des théories. Le livre eût gagné, sans doute, au point de vue de la composition à ce que ce chapitre fût fondu avec le précédent. L'auteur distingue quatre conceptions.

1° La *conception psychologique* fait consister l'association dans le résultat d'affinités s'exerçant entre les états de conscience. M. Durckheim qui adopte cette manière de voir est traité avec une particulière sévérité. Comment se représenter une attraction, c'est-à-dire un phénomène mécanique, se produisant entre des phénomènes spirituels ?

2° La conception *anatomique*, plus satisfaisante, paraît aujourd'hui un peu simple ; elle se ramenait en définitive à faire de chaque cellule le siège d'une représentation : ce point de vue ne s'accorde pas avec les récentes découvertes de l'histologie.

3° Défendue par M. Fouillée, par M. Goblot, etc., la théorie *physiologique* montre plus de souci de la complexité des faits, mais elle est muette sur le point essentiel : elle ne nous dit pas *pourquoi* le courant nerveux, cause profonde de l'association, suit précisément telle voie plutôt que telle autre.

4° Par la critique des diverses théories proposées, nous nous sommes acheminés jusqu'à la conception *dynamique*, « la seule qui puisse concilier les conditions complexes dans lesquelles se présente l'association ». Le courant nerveux apparaît au point de vue dynamique « comme une modification d'ordre moléculaire, se poursuivant dans une série d'éléments et s'accompagnant, dans chacun d'eux, d'une décharge d'énergie ». Mais qui dit décharge d'énergie dit implicitement différence de tension : « la cause du courant nerveux paraît être dans la déséquilibration et l'égalisation successive de la tension

des différents segments contigus d'une chaîne de neurones ». « Il suffit dès lors d'admettre qu'à tout état psychique correspond un état dynamique spécial... pour comprendre que chaque fois que cet état cérébral se reproduira le même état psychique se reproduira aussi. » Mais comment se rétablit cet état? « Comment peut se faire cet aiguillage du courant nerveux qui paraît choisir sa voie? » Or « il y a une solution à laquelle on ne paraît pas avoir songé, c'est qu'il n'y a pas d'aiguillage. Il y a là, comme je l'ai montré déjà dans *Le Problème de la Mémoire* des phénomènes de résonance nerveuse absolument comparables à la résonance sonore ou électrique ». L'association s'explique ainsi très simplement : des phénomènes semblables — que la ressemblance soit de temps, de qualité, de situation dans l'espace, etc., — des phénomènes, en d'autres termes, « ayant quelque chose de commun » déterminent dans les centres des états ayant aussi quelque chose de commun, c'est-à-dire capables de résonner entre eux, sous l'influence de l'excitation partie de l'un deux ».

IV. — A la lumière du principe qu'il vient d'établir l'auteur examine ensuite les diverses questions comprises dans le problème général de l'association. La conception dynamique explique à merveille comment l'association *se crée*, — « pour que deux impressions... puissent s'associer, il est nécessaire et suffisant qu'elles correspondent à un même état dynamique cérébral ou à deux états dynamiques assez voisins pour que la vibration de l'un puisse gagner l'autre et le faire vibrer à l'unisson », — comment elle se *conserve*, — une seule chose persiste « c'est la tendance de l'état dynamique du centre aperceptif, correspondant à une impression, à se reproduire et à provoquer dans le centre récepteur, une représentation de cette impression », — comment *elle se reproduit*, enfin comment *elle évolue* (on peut distinguer trois formes d'évolution, la *cristallisation*, l'*instabilité*, la *disparition*). — Et, comme il l'avait promis, M. Sollier termine par une conclusion philosophique : l'association consiste « en définitive dans un phénomène de résonance nerveuse au point de vue physique et énergétique auquel nous nous plaçons pour la compréhension des phénomènes psychiques, conformément aux grandes lois générales qui gouvernent la matière vivante comme la matière inorganique ».

L. Dupuis.

Alfred Binet. — L'année psychologique, 1906. Paris, Masson, 672 pp.

Ce volume comprend, comme les précédents, des travaux originaux, Les revues générales et des comptes rendus, ceux-ci peu nombreux. Les travaux originaux sont les suivants :

I. A. Binet et Th. Simon. *La misère psysiologique et la misère sociale* (pp. 1-24). — Les recherches dont les résultats sont rapportés dans ce travail ont été faites sur 245 garçons et 308 filles fréquentant

des écoles primaires. B. et S. considèrent la taille des enfants, leur poids, leur diamètre biacromial (compris entre les deux extrémités les plus externes des omoplates) et la dimension de la tête. Ils ont trouvé qu'il y a un rapport chez les enfants étudiés entre la misère physiologique et la misère sociale, c'est-à-dire que beaucoup des enfants dont le développement est en retard appartiennent à des familles pauvres.

II. G. Bonnier. *Les abeilles n'exécutent-elles que des mouvements réflexes?* (25-33). — L'auteur prouve, en s'appuyant sur des expériences qui paraissent démonstratives, qu'il existe chez les abeilles non seulement des actes réflexes et de l'instinct, mais une véritable intelligence, c'est-à-dire une aptitude à modifier leurs actes en présence de circonstances imprévues. Voici, par exemple, l'une des expériences qu'il rapporte : « Je place des morceaux de sucre assez loin du rucher. Le lendemain matin les ouvrières chercheuses les ont découverts et signalés; un va-et-vient de butineuses tend à s'établir entre le sucre et les ruches. Comment faire pour enlever ce sucre solide? Les abeilles n'en ont jamais vu et pourtant elles ont reconnu que c'était du sucre! Des butineuses essaient de le mordiller; mais elles s'aperçoivent bientôt que leurs mandibules sont impuissantes. Alors s'organise un double courant d'ouvrières au vol : elles vont de la ruche au bassin plein d'eau, récoltent de l'eau dans leur jabot; puis du bassin aux morceaux de sucre, déposent l'eau sur le sucre et aspirent ensuite le sirop formé, semblable à du nectar, pour le reporter à la ruche. » Selon Bonnier, il s'agirait chez les abeilles d'intelligence « collective » (?) et non pas d'intelligence individuelle; il parle de leur « admirable organisation collectiviste »; « une abeille isolée est dépourvue de toute initiative et semble n'obéir qu'à un ordre qui lui a été donné ».

III. Z. Trèves. *Le travail, la fatigue et l'effort* (34-69). — Étude approfondie, parfois un peu trop brève, où l'auteur résume les travaux antérieurs qui se rapportent aux questions qu'il traite et les siens propres. Il considère les cinq questions suivantes :

1° Dans quelles conditions peut-on obtenir de nos mouvements l'effet utile maximum (travail maximal)?

2° Comment se présente la courbe de travail maximal rythmique selon qu'on l'obtient par une stimulation électrique (maximale) ou bien par la volonté?

3° Peut-on considérer la courbe du travail comme expression de l'affaiblissement neuro-musculaire correspondant?

4° Quels éléments devons-nous étudier dans la courbe de travail volontaire et comment ces éléments varient-ils selon les différentes conditions de travail?

5° Quels rapports existent entre l'effet utile, l'affaiblissement et l'effort au cours du travail rythmique volontaire?

Parmi les conclusions de son étude, je signalerai les suivantes :

Dans la courbe du travail musculaire volontaire, comme dans celle du travail provoqué par l'excitation électrique, une phase de travail en régime permanent succède, si on diminue convenablement le poids (il s'agit d'expériences ergographiques) à la phase descendante composée, lorsqu'on opère avec un poids suffisamment lourd, d'un nombre limité de soulèvements. On ne peut affirmer d'une manière générale que, pour obtenir d'un mouvement volontaire le plus grand effet utile possible, il soit nécessaire d'exciter le muscle d'une façon d'autant plus intense qu'il a déjà plus travaillé ; on ne peut non plus affirmer d'une manière générale que la production d'une certaine quantité de travail coûte plus au muscle fatigué qu'au muscle normal. On ne peut juger de la fatigue d'après la courbe du travail; T. indique pour mettre en évidence la fatigue d'autres moyens tirés de l'étude de la contraction statique et de l'énergie de la contraction.

IV. Sante de Sanctis. *Types et degrés d'insuffisance mentale* (70-83). — Il faut distinguer entre le *type* d'insuffisance mentale et le *degré*. Abstraction faite des types combinés ou de transition, de S. distingue 5 types : 1, mentalité idiotique; 2, m. imbécile; 3, m. vésanique; 4, m. épileptoïde; 5, m. enfantine, et il énumère les caractères de chacun de ces types. L'*imbécile moral* ne lui paraît pas pouvoir former un type à part, nettement distinct des précédents; les manifestations de l'imbécillité morale se rencontrent surtout dans le type épileptoïde.

De S. propose ensuite des *tests* intellectuels de difficulté croissante pour déterminer le degré de la débilité mentale. Ces tests paraissent pour la plupart pratiques: une critique, pourtant, s'impose pour le dernier, qui comprend deux questions dont l'une est celle-ci : « Les objets plus éloignés sont-ils vraiment plus petits ou seulement paraissent-ils plus petits que les objets plus rapprochés? ». L'auteur suppose évidemment que les mêmes objets paraissent plus petits lorsqu'ils sont plus éloignés; ils *paraissent* d'ordinaire, du moins lorsqu'ils ont exactement reconnus, de même grandeur, ils sont seulement *vus sous un angle plus petit*. La question, posée comme ci-dessus, ne peut pas avoir de sens pour un faible d'esprit.

V. B. Bourdon. *Influence de la force centrifuge sur la perception de la verticale* (84-94). — L'auteur s'est servi, pour étudier cette influence, d'une table rotative portant à l'une de ses extrémités un siège sur lequel était assis l'observateur (lui-même); la direction de la résultante de la pesanteur et de la force centrifuge formait un angle de 10° environ avec la verticale. Il a fait les séries suivantes de déterminations : 1° Essayer, les yeux bandés et la tête n'étant pas immobilisée, de placer verticale avec les deux mains, pendant la rotation, une baguette; 2° Même expérience, la tête étant immobilisée; 3° Même expérience, la tête étant inclinée de 10° pour compenser l'influence de la force centrifuge; 4° Essayer de placer verticale, pendant le mouvement, la tête elle-même; 5° Déterminer la verticale visuelle apparente;

6° Déterminer la torsion des yeux. Les résultats trouvés sont ceux qu'on obtiendrait en maintenant le corps immobile, mais incliné latéralement de 10° (l'axe de rotation était latéralement situé par rapport au corps) : ils s'accordent parfaitement avec l'hypothèse que lorsque nous tournons en cercle, nous prenons pour la verticale la direction de la résultante de la pesanteur et de la force centrifuge. L'illusion qui se produit relativement à la verticale visuelle quand nous tournons en cercle ne tient, contrairement à ce qu'ont affirmé d'autres expérimentateurs, que pour une très faible part aux torsions des yeux qui se produisent alors.

VI. L. Blaringhem. *La notion d'espèce et la théorie de la mutation, d'après les travaux de Hugo de Vries* (95-112). — B. considère successivement l'espèce linnéenne, l'espèce élémentaire (l'espèce linnéenne comprend parfois un nombre considérable d'espèces élémentaires), la variation individuelle (dans une même progéniture il n'y a jamais deux êtres identiques) et la variation accidentelle ou anomalie dans l'espèce élémentaire. L'étude de l'hérédité des anomalies a conduit de Vries à la découverte de la formation de nouvelles espèces élémentaires. Après avoir parlé des hybrides et métis, B. résume la théorie de la mutation : les espèces élémentaires sont elles-mêmes un ensemble de caractères ou unités héréditaires juxtaposés, non fusionnés, soit dans l'individu soit dans l'espèce élémentaire, et la *mutabilité* est la possibilité de changements dans l'association des diverses unités héréditaires, changements d'où peuvent résulter des espèces élémentaires nouvelles.

VII. A. Binet. *Pour la philosophie de la science* (113-136). — B. revient, en les développant, sur des idées qu'il a déjà exposées antérieurement dans son ouvrage : *L'âme et le corps*. Les sensations, les images et les idées mêmes, résidus ou transformations des sensations constituent pour lui la matière, et la conscience, bien qu'incluse dans les sensations, est un élément essentiellement distinct d'elles, et qu'on peut appeler l'âme, l'esprit, la pensée. B. défend ensuite cette conception dualiste contre certaines objections; ainsi, il répond à ceux qui voient dans la conscience un luxe inutile que le concept d'utilité ne s'applique pas à la conscience, qu'il concerne exclusivement la matière : à ceux qui objectent que la loi de la conservation de l'énergie implique également l'inutilité de la conscience, que la conscience n'est pas plus soumise à cette loi qu'à l'action de la pesanteur ou à celle des bactéries. La conscience, pour B., n'agit pas sur la matière et ne peut agir, « parce que l'action est un concept qui, tiré du monde de la matière, ne s'applique pas à la conscience ».

VIII. G. Bohn. *Les tropismes, les réflexes et l'intelligence* (137-156). — On entend par *tropismes* des réactions directes du protoplasma aux influences du milieu ambiant; tel est l'héliotropisme qui fait qu'une plante tourne certaines de ses parties vers la lumière. Chez les animaux il peut exister aussi des tropismes, et on peut ranger approxi-

mativement par ordre de complexité croissante leurs actes de la manière suivante : tropisme, réflexe simple, réflexes associés, intelligence. Une école de naturalistes a fait jouer depuis une quinzaine d'années un rôle considérable aux tropismes dans l'explication des actes des animaux et quelques-uns sont même allés jusqu'à vouloir expliquer les actes les plus réfléchis et les plus complexes par des tropismes. B. signale les dangers de l'abus du mot *tropisme*; il insiste, en citant des exemples, sur la complexité de beaucoup des actes considérés comme des tropismes et il montre que les prétendus tropismes des métazoaires résultent d'associations nerveuses souvent très complexes; l'acquisition de ces associations dépend non seulement des connexions nerveuses et du rôle joué par la sélection dans la régulation des actes des animaux, mais encore de l'état d'excitabilité de la matière vivante; les lois de cette excitabilité sont encore mal connues; B. signale comme la conditionnant le degré d'hydratation de la matière vivante, le mode d'application des excitants (excitations simultanées, successives, continues, etc.). « La vérité, conclut-il, n'est pas dans des explications trop exclusives et trop simples. « Tropismes », « réflexes », « intelligence », tout cela n'est le plus souvent que question d'étiquettes, qui masquent notre ignorance au sujet de la nature réelle des actes des animaux, si complexes dans leur essence même, et je crois que pour le moment, au lieu de discuter sur des mots, qui, comme nous l'avons vu ci-dessus, ont été employés dans tant d'acceptions différentes, le parti le plus sage est d'étudier d'une façon analytique les actes des animaux, sans se laisser guider par des idées préconçues. »

IX. Larguier des Bancels. *La psychologie judiciaire. Le témoignage* (157-233). — Étude très intéressante et très documentée où l'auteur passe en revue les recherches qui ont été faites depuis une dizaine d'années sur la psychologie du témoignage. Les résultats pratiques désormais acquis, à la suite de ces recherches, sont les suivants :

1° L'erreur est un élément constant du témoignage. Il n'existe pas de témoignage parfaitement exact.

2° Les erreurs sont moins nombreuses dans le récit spontané que dans l'interrogatoire.

3° La réponse et la question forment un tout et la valeur de la première dépend de la forme de la seconde : c'est ainsi que, lorsqu'un interrogatoire comporte des suggestions, la fidélité du témoignage diminue.

4° Donc toute question impliquant suggestion doit être évitée. Les enfants, en particulier, ne présentent qu'une résistance faible aux suggestions d'un interrogatoire.

5° Les renseignements relatifs au signalement d'un individu, aux nombres, aux couleurs, méritent peu de confiance. L. des B. va jusqu'à conclure, d'après les inexactitudes constatées expérimentalement dans des témoignages se rapportant aux couleurs, que « les rensei-

gnements qui portent sur les couleurs n'ont pratiquement aucune valeur. »

6° Une déposition faite sous serment contient elle-même en général des erreurs.

X. Binet, Simon et Vaney. *Recherches de pédagogie scientifique* (233-274). — Binet signale la création par lui d'un laboratoire-école de pédagogie à Paris, dans une école primaire. Il a réuni dans ce laboratoire les instruments les plus utiles pour l'étude expérimentale de l'enfant. Il décrit en particulier les méthodes pratiques d'examen de l'acuité visuelle et de l'acuité auditive qu'il est possible d'employer avec les enfants et les avantages ou inconvénients de telle ou telle de ces méthodes. Il consacre aussi quelques développements à l'attitude qui convient pour écrire, aux méthodes par lesquelles on peut estimer le degré d'intelligence, au sens esthétique des formes, et enfin à l'écriture, à la figure et à la main (graphologie, physiognomonie, chiromancie) considérées comme pouvant renseigner sur l'intelligence.

XI. E. Claparède. *La psychologie judiciaire* (275-302). — C. définit en termes un peu obscurs la psychologie judiciaire « cette psychologie appliquée au droit qui comprend l'étude psychologique des faits relatifs à l'activité judiciaire ». En fait, il traite dans son étude de la psychologie du juge (« crinologie ») et de la psychologie du déposant (témoin, plaignant, inculpé). Il décrit assez longuement, à la fin de son étude, ce qu'il appelle le « diagnostic constellatoire ». Il s'agit d'une expérience d'associations verbales qu'on a songé à utiliser pour reconnaître un coupable. On présente à l'inculpé successivement un certain nombre de mots choisis d'avance et on lui demande d'y associer le plus vite possible d'autres mots. Certains mots auront été choisis capables d'en suggérer d'autres se rapportant au délit. Involontairement, l'inculpé, s'il est réellement coupable, se trahira, soit par les mots qu'il associera à ceux qui lui auront été présentés, soit, s'il sait éviter les associations compromettantes, par de l'hésitation, par du ralentissement, etc., pour certaines associations. L'expérience, bien que sujette à de sérieuses objections, que C. lui-même cite, a donné parfois, dans des expériences de laboratoire, de bons résultats.

XII. E. Mach. *Sur le rapport de la physique avec la psychologie* (303-318). — « Je tiens à bien marquer que je ne suis ni un philosophe, ni un psychologue, mais un pur physicien ». On doit protester contre cette déclaration trop modeste de Mach ; c'est parce qu'il est, au contraire, non seulement un excellent physicien, mais en outre, un très bon philosophe et psychologue, que ses idées sur le rapport de la physique et de la psychologie présentent, même pour les philosophes et psychologues de profession, un intérêt considérable. Ceux qui sont au courant des travaux de Mach connaissent déjà ses idées philosophiques ; elles ressemblent à celles de Hume. Pour Mach, il n'y pas de choses en soi, et, sous ce rapport, il pense avec raison que Kant accuse un recul marqué vis-à-vis de Berkeley et de Hume. Le monde,

tant physique que psychologique, résulte de l'activité des organes sensoriels. « L'ensemble de ce qui dans l'espace est immédiatement donné pour *tous* s'appelle dans le langage ordinaire le *Physique*; ce qui, au contraire, n'est immédiatement donné qu'à *un seul* et n'est accessible à tous les autres que par voie d'analogie, le *Psychique*. On désigne aussi ce qui n'est donné qu'à un seul comme son *Moi* (au sens strict). C'est dans cette opposition que se trouve la racine naturelle du dualisme tel que Descartes l'a représenté ». Il fait, toutefois, plus loin, cette réserve juste que le monde commun à tous apparaît un peu différent à chacun selon l'individualité de son organisme. Les données propres à chacun dépendent d'une part les unes des autres (la couleur du papier de la lumière qui l'éclaire) d'autre part de son organisme particulier (la couleur de l'œil).

B. BOURDON.

Dr Theodor Sternberg. — CHARAKTEROLOGIE ALS WISSENSCHAFT. Lausanne, E. Frankfurter, 1907.

M. Th. St. semble n'accorder qu'une faible confiance aux recherches de la psychologie pure, même secourue par la physiologie. Il entreprend toutefois de restaurer cette forme populaire de la psychologie, qui est l'étude du caractère. Mais la caractérologie, telle qu'on l'a comprise jusqu'à ce jour, n'est qu'un « art »; il en voudrait faire une « science », et il se flatte d'en avoir découvert le moyen dans l'étude consacrée par lui — vu sa compétence spéciale en cette matière — à la vie et aux ouvrages du juriste philosophe Julius von Kirchmann. Il suffit à sa méthode des matériaux ordinaires de toute biographie; elle permet seulement de les utiliser mieux. C'est une méthode différentielle, procédant par l'analyse des « contraires » : elle ne se borne point à sommer banalement des qualités, par où l'on n'atteint jamais à la détermination d'un caractère; elle remonte de la différentielle à l'intégrale.

A chaque trait *positif* du caractère, nous dit M. Sternberg, correspond un trait *négatif* : toujours présent, il apparaîtra aux heures de dépression, de fatigue. Le *sadisme* par exemple, — considéré comme une disposition, non comme une perversion, — n'existe point sans la disposition contraire du *masochisme*. Celle-ci, dans les cas pathologiques, pousse le sadiste à accabler sa victime de caresses. En revanche le masochiste, en qui domine le sentiment de l'adoration, a ses heures de sadisme où il s'abandonne, à défaut de la réalité, à des idées de puissance et de conquête. Dans leur culte extatique de la femme, ils nous promènent ensemble du culte d'Astarté à celui de la madone.

« Liaison, enchaînement téléologique », c'est la loi fondamentale de la

caractérologie conçue comme science. Elle arrive aux types par l'analyse des détails, par des comparaisons et des parallèles. « X. X. est *a*; qu'est il encore? » Telle est la question à résoudre, en sorte que les réponses *b*, *c*,... *n* seront à *a* comme les moyens sont à la fin. Dans ce rapport, *a* marquera la vocation; *b*, *c*,... seront les qualités ou les complémentaires de la vocation. Je renvoie à la brochure même (43 pages) pour explication plus ample, ne pouvant m'étendre ici davantage. On y verra comment l'auteur élargit sa méthode jusqu'à lui soumettre les diverses diciplines de la philosophie, ou du moins à l'utiliser en faveur de ces diciplines.

La loi du contraste étant, écrit M. Sternberg, le reflet d'une loi générale de la logique : thèse, antithèse, synthèse, la caractérologie se rattache naturellement à la logique. Par la logique d'un caractère, d'autre part, on pénètre dans sa morale. Mais la caractérologie n'aura point à se demander ce qui est bon, mais ce qui est important, significatif, n'importe à quel titre; elle n'a pas à juger si les types qu'elle décrit sont louables, elle se borne d'abord à établir qu'ils existent et comment ils ont de la valeur ou de la portée. De même pour la détermination d'un caractère esthétique : la dégradation des contrastes nous mène de Richard III à Buckingham, à Hastings, etc.

Les caractères, fait remarquer M. Sternberg, sont comparables en leurs éléments, que l'analyse dégage; ils ne le sont point comme un tout : ainsi la couleur et le son ne sont comparables qu'en leurs vibrations, deux corps chimiques en leur poids ou leur distance atomique, etc. Jusqu'aujourd'hui, en somme, la caractérologie n'a été qu'un ramas de lieux-communs, une sorte de chiromancie ou de graphologie suspecte; il est temps que l'almanach des paysans fasse place à une météorologie scientifique. Il y faudra, sans doute, un don personnel, un tact spécial : mais ne faut-il point être musicien pour apprendre la musique? — Peut-être, l'ambition de l'auteur paraîtra-t-elle excessive; on ne contestera point, je crois, qu'il se trouve dans ses pages plus d'une vue juste. La tendance première qui s'y décèle est de ramener l'étude spéculative vers l'individuel, vers le concret.

L. Arréat.

III. — Sociologie.

E. Faguet. — Le socialisme en 1907. Société française d'Imp. et de Lib., Paris, 1907, in-18, 373 p.

Les définitions nuisent d'ordinaire à l'étude impartiale des faits, car elles obligent à séparer ou grouper artificiellement des phénomènes foncièrement analogues; mais elles ont l'avantage de donner à un livre une belle unité, une forte apparence de vigueur. Est-ce le cas de la définition donnée par M. Faguet au début de son nouveau livre :

« J'appelle socialisme toute tendance ayant pour objet l'égalité *réelle* entre les hommes » ? D'après cette définition, la simple manifestation de tendances égalitaires relève de l'étude du socialisme, et c'est pourquoi les trois premiers chapitres ont pour objet le socialisme avant, pendant et après la Révolution de 1789; mais toute tentative de réalisation d'une égalité imparfaite ne doit être rattachée qu'à un « pseudo-socialisme », et c'est pourquoi le syndicalisme et l'interventionnisme, le prétendu socialisme libertaire ou humanitaire qui ne va pas jusqu'au collectivisme rigoureusement niveleur, ne sont pas du « socialisme » (p. 262 et suiv.). Donc pour M. Faguet le socialisme ce n'est pas l'ensemble des idées, sentiments, aspirations et doctrines, tendances et actes, qui de diverses façons s'opposent à l'individualisme sous ses divers aspects; ce n'est qu'une idée égalitaire presque figée et dont les conséquences immuables sont un collectivisme, un anarchisme ou un « appropriationisme » (p. 157) et un cosmopolitisme, d'ailleurs « utopiques » et même « uchroniques ». « La seule forme du socialisme qui soit rationnelle, à savoir le collectivisme, a contre elle qu'elle est irréelle. » On ne saurait condamner plus ironiquement un adversaire couronné, mais émacié, exténué.

Cependant « il n'y a rien de plus respectable, il n'y a rien de plus digne de vénération et de sympathie que l'idée profonde, que l'idée *intime* du socialisme... l'idée d'égalité » (p. 315). « Au fond, le socialisme c'est la guerre à la guerre; au fond le socialisme, c'est la lutte contre la lutte pour la vie. Le socialisme dit aux hommes : « Reposez-« vous, contentez-vous de peu et que la paix soit avec vous. » C'est là sa pensée intime et le fond même de son âme » (p. 316). On peut « considérer le socialisme à travers les âges comme une pensée de justice, puisque ce qu'il recherche c'est l'égalité réelle; mais on peut le considérer aussi comme une grande pensée de charité, puisque ce qui l'anime c'est une grande pitié pour le mal que les hommes se font à eux-mêmes par la recherche de biens faux » (p. 322). Aussi M. Faguet affirme-t-il « que dérivant de l'idée de justice, il est périlleux et il est condamnable ou au moins suspect, la plupart des idées rigoureusement déduites de l'idée de justice étant abominablement fausses; mais en tant que dérivant de l'idée de charité il est excellent et il faut le tenir en grande considération » (p. 322). Toute la conclusion du livre consiste en un éloge parfois enthousiaste du socialisme humanitaire et en une tentative de conciliation entre l'idée socialiste, « idée fausse », et l' « idée fausse » opposée, de laquelle le socialisme est né par réaction (p. 363). « Le socialisme en soi, en son fond, est une doctrine morale qui est irréprochable et salutaire, et que, comme doctrine morale, il faut répandre par tous les peuples comme une religion, sans abandonner pour lui l'idée de patrie...; mais en le présentant comme une *pensée universelle* vers laquelle il faudrait, *tous ensemble et du même pas*, s'élever peu à peu de toutes ses forces » (p. 371).

Si un penseur de moindre envergure avait osé proclamer la sainteté de l'idée socialiste fondamentale, après avoir déclaré que cette idée est celle d'égalité qui ne peut engendrer que des théories « abominablement fausses », on n'hésiterait pas à parler de contradiction. Mais M. Faguet n'a sans doute fait qu'user d'un procédé antithétique : il a opposé l'idée de *charité* à l'idée de *justice* et après avoir montré les dangers du socialisme fondé sur l'idée de stricte justice, de parfaite égalité, il a pu d'autant mieux faire resplendir la beauté du socialisme fondé sur la charité et auquel on peut emprunter le principe d'applications dites « interventionnistes » (p. 360) et « mutualistes » (p. 359) pour constituer « le *socialisme limité*, le *socialisme pratique* ou le *socialisme réaliste* » (p. 361).

Toutefois, il est bien entendu que ce dernier socialisme n'est pas du socialisme puisqu'il ne se rapproche même pas autant du collectivisme, seul logique, que les « pseudo-socialismes » anarchiste, étatiste, radical, associationniste, etc. Donc, en donnant une adhésion sans réserve au syndicalisme jaune (p. 304 et suiv.), rapproché intimement du syndicalisme rouge (p. 313) après lui avoir été énergiquement opposé (p. 300), en admettant la possibilité d'une révolution « appropriationniste » (p. 333), en « allant même, en fait d'intervention de l'État jusqu'à l'atelier national, malgré sa mauvaise réputation, mais jusqu'à l'atelier national intelligemment compris » (341-342), M. Faguet n'entend nullement faire du socialisme proprement dit, bien qu'il ne renonce pas du tout à exalter l'idéal charitable, humanitaire d'un socialisme qui, en définitive, n'est pas essentiellement différent de celui qu'il combat. Au lecteur avisé de ne pas se laisser déconcerter par ce semblant d'imbroglio. Qu'il se tienne pour averti par ce passage du premier chapitre : « Le socialisme est, soit à base fraternitaire, soit à base égalitaire; en d'autres termes, il est fondé soit sur la charité, soit sur l'envie; en d'autres termes, il dérive soit du christianisme, soit de l'égoïsme » (p. 10-11). Mais comme « à en juger par les Évangiles, Jésus ne fut pas socialiste (et justement il fut essénien) »; comme le christianisme s'il « a été le plus actif ferment de socialisme que je connaisse », n'a pas été socialiste en sa doctrine primitive, ni en sa doctrine développée » (p. 4), n'oublions pas que le socialisme à base fraternitaire est socialiste sans l'être, ou n'est pas socialiste sans qu'on puisse nier qu'il le soit.

Avant la Révolution il n'est guère que des paroles ou écrits « ayant couleur socialiste »; la Révolution « qui n'a jamais cru être socialiste : 1° l'a été un peu dans les faits; 2° l'a été profondément dans ses idées », car « ses deux idées directrices, les seules qui comptent, souveraineté nationale, égalité, tendent toutes les deux au socialisme » l(62)..

Elle ne « s'est pas terminée sans que quelqu'un, avec toute la sûreté logique et toute la précision possible, en ait poussé les idées générales et les principes directeurs jusqu'à leur conclusion vraie et logi-

quement inévitable » (p. 65) : c'est Babeuf « égalitaire conséquent et absolument rien de plus » (p. 63).

La période de 1830 à 1848 fut « l'époque de la constitution définitive du socialisme comme doctrine » (p. 71). Mais c'est depuis Marx que « le socialisme s'est tourné tout entier vers la solution collectiviste » (p. 82). On sait qu'en France il fut essentiellement humanitaire de 1830 à 1848, tandis qu'en Allemagne il fut essentiellement positiviste et affecta même une allure scientifique qui fit l'originalité de Karl Marx lui-même (p. 79). L'évolution économique de tout le XIXe siècle, l'industrialisme, la facilité des communications, la « montée » de la bourgeoisie et du peuple qui « s'enrichissent et accèdent à la propriété » (p. 99) sont les principaux « faits générateurs du socialisme » (p. 92-105). « La grande idée-mère du socialisme », nous l'avons déjà dit plus haut, « celle auprès de qui toutes les autres sont secondaires, c'est l'idée d'égalité » (p. 106), idée « antinaturelle ou, si l'on veut, supranaturelle ». Les démocraties ont fatalement la passion de l'égalité; les aristocraties et les nations à esprit militaire ont seules le « respect des supériorités » (p. 108), le sentiment de la nécessité d'une élite et d'une hiérarchie sociale. La démocratie vise à la suppression de « l'inégalité de naissance, du fait de naître riche, c'est-à-dire plus fort qu'un autre » (p. 110) et de plus à l'impossibilité pour tout homme de devenir riche (p. 111). Si le capitalisme est nécessaire, le capitaliste ne l'est pas aux gens qui savent associer leurs modestes fortunes, grouper de petits pécules (p. 125); donc la grande fortune individuelle est condamnée par eux. Il en est de même du commerce individuel, intermédiaire entre le producteur et le consommateur, que la concurrence, la production anarchique, rendent seules nécessaire (p. 130). M. Faguet ajoute aux « idées mères du socialisme » qu'il dégage de ces faits une sorte d'horreur pour la richesse que nous voyons bien découler directement de la jalousie populaire, mais aussi un « culte de la pauvreté » (p. 155) dont l'affirmation nous semble beaucoup plus douteuse.

Dans le socialisme proprement dit, les anarchistes sont les libéraux; les appropriationnistes, les opportunistes, et les collectivistes « les despotistes ou les esclavagistes » (p. 186). M. Faguet a vigoureusement mis en lumière l'odieux joug que le collectivisme ferait peser sur tous par son « administration très méthodique, très compliquée et fatalement très despotique, qui ne s'appellera peut-être pas État, mais qui sera une tyrannie, et une tyrannie plongeant le pays dans l'inertie et dans le coma » (p. 243). Il a également montré les liens très forts qui unissent le collectivisme et l'antimilitarisme, car « faire du collectivisme avant que le cosmopolitisme soit réalisé, c'est mettre la charrue devant les bœufs » (p. 254). Le collectivisme serait fatal à la nation qui essayerait de le réaliser; mais « eût-il conquis le monde entier, j'ignore par quel coup de baguette, dans son sein même, naîtraient des patries qui le détruiraient » (p. 261). Toute cette critique

du socialisme collectiviste est forte et en bien des parties rajeunie ou nouvelle. Celle qui montre l'évolution syndicaliste tendant à faire du « prolétariat une classe régnante » (p. 389) est, elle aussi, fort intéressante. En définitive, n'était la confusion à laquelle est exposé le lecteur, par suite de l'ambiguïté du mot « socialisme », auquel ne correspond nettement aucun concept objectif, l'étude de M. Faguet serait plus encore que l'œuvre intéressante d'un écrivain dont la réputation n'est plus à faire, d'un esprit élevé, cherchant de bonne foi ce qui peut contribuer au « moindre malheur de l'humanité... et de son pays ».

G.-L. DUPRAT.

F. Dubief. — A TRAVERS LA LÉGISLATION DU TRAVAIL. 1 vol. in-12, 273 p. Cornély, 1905, Paris.

L'auteur de ce livre est un homme politique ; il ne cherche pas à faire œuvre doctrinale, mais à présenter le tableau du travail législatif suscité en France par la question ouvrière. Il passe en revue les lois faites ou en préparation sur la journée de travail, le repos hebdomadaire, le paiement et l'incessibilité des salaires, les accidents du travail, les maladies professionnelles, les retraites ouvrières, les bureaux de placement, les caisses de chômage, l'apprentissage, l'arbitrage dans les grèves, la coopération rurale, le bien de famille, l'assistance obligatoire. Il conclut à la nécessité d'élaborer un *code du travail* et met sous nos yeux l'ébauche de ce code. M. Dubief appartient à l'école ou au parti qui croit pouvoir pousser à l'extrême l'application des doctrines de la Révolution française en les conciliant avec un minimum de socialisme. Mais une telle synthèse exigerait une élaboration doctrinale dont nous cherchons inutilement ici les prémisses. Les radicaux-socialistes sont des éclectiques, ce qu'on ne peut leur reprocher, mais l'éclectisme lui-même ne peut se passer de méthode. Peut-on superposer aux doctrines juridiques de la Révolution la critique marxiste de l'économie politique sans craindre que ceci tue cela ? M. Dubief accorde à l'économie socialiste que le travail est une marchandise que le développement des forces économiques tend à déprécier. Tandis que, de 1844 à 1894 le taux des salaires s'élève de 80 p. 100, le capital accumulé annuellement, triple et passe de 1 788 600 000 francs à 5 749 900 000 francs, ainsi que le prouve la statistique des droits de succession (p. 18). Fort de ces données qu'il néglige d'analyser M. Dubief conteste l'existence d'un lien causal entre l'abaissement du taux de l'intérêt et l'accroissement de la part du travail. Il accorderait donc aux marxistes le fait de l'accumulation du capital dans les mêmes mains. Or ces dialecticiens subtils sauront bien le contraindre à accepter toutes les conséquences du système ou à avouer la timidité de sa logique.

Peut-être suis-je ici trop sévère pour le système radical-socialiste dont M. Dubief est un représentant judicieux et consciencieux. Le principe sur lequel il s'appuie semble bien être celui du droit à l'assistance, principe dont la législation sociale déroulerait les conséquences à mesure que le milieu économique l'exigerait. Le droit à l'assistance serait en quelque sorte le pont jeté entre les doctrines juridiques de la Révolution et les doctrines économiques du socialisme. Le législateur radical-socialiste constate que le développement des forces économiques ôte à l'ouvrier, abstraitement conçu, la jouissance effective des droits individuels et familiaux que lui reconnaissent les institutions issues de la Révolution. Il conserve néanmoins une foi entière au droit individualiste; il pense seulement que la formule en a été comprise trop étroitement et que la garantie du droit implique le développement indéfini de l'assistance légale aux faibles. Le risque qu'il court, en appliquant ainsi le droit à l'assistance est d'accroître l'intervention de l'État et de la police au point de soumettre la classe ouvrière, en vue de l'émanciper, à une tutelle aussi étroite que celle qu'instituaient le droit du Bas-Empire et plus tard du Moyen-Age.

A notre avis, on n'éviterait cette conséquence ruineuse et l'on ne donnerait à la législation du travail sa véritable assise que si l'on revisait la théorie du salaire que les écoles socialistes, à peu près toutes, ont servilement empruntée à l'économie classique. Si aux yeux du législateur, le salaire n'est que le prix de la marchandise travail, nous ne sortons pas de l'esclavagisme; il est inutile de parler de droits individuels à garantir et à assister dans leur exercice. Le communiste a dès lors beau jeu contre le démocrate quand il demande que l'on universalise l'esclavage inhérent au salariat pour en alléger le poids. Il n'en est pas de même si l'on considère le salaire comme le prix de la cession d'un droit de co-propriété acquis à chaque ouvrier par le fait même du travail. Il y a là plus qu'une idée abstraite, plus surtout qu'un simple changement dans la terminologie. C'est un nouveau critère introduit dans la législation civile, c'est une nouvelle forme économique. On verra dans l'ouvrier, l'employeur, le capitaliste des propriétaires égaux qui ont acquis différemment des droits de même nature sur une même richesse. Le contrat de travail doit se résoudre analytiquement en un double contrat de société et de vente. La solution des conflits auxquels ces contrats peuvent donner lieu ne doit plus être demandée au jeu brutal des forces que la suspension du travail met en présence, mais à une procédure légale. L'État n'intervient plus dans les rapports économiques par une réglementation gauche et arbitraire; il devient l'arbitre des droits des co-propriétaires en litige. Il peut imposer son arbitrage au lieu de se borner à le proposer timidement, en mettant toutes ses forces au service d'une liberté du travail qui reste illusoire aussi longtemps que la suspension du travail reste l'unique défense du droit de l'un des co-propriétaires.

Nous concluons donc contre l'idée de rédiger un code du travail qui

ne serait que superposé au code civil et au code de commerce au lieu de les renouveler en les pénétrant. Le code du travail, tel que le définit M. Dubief, serait une mosaïque juridique dans la composition de laquelle entreraient des règles de droit administratif, de droit civil, de droit commercial, de procédure. Ces règles seraient autant d'exceptions apportées au droit administratif, au droit civil, au droit commercial et à la procédure en vigueur. Enfin, chose plus étrange! ce droit exceptionnel serait destiné à définir les garanties légales de la grande majorité de la population. Le code du travail doit être mieux qu'une complication illogique du *Corpus juris* antérieur. Il doit être la revision, faite au point de vue du travail, de toute la législation consulaire et impériale, législation issue non de la Révolution française, mais de son avortement.

GASTON RICHARD.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

DROMARD et LEVASSORT. — *L'amnésie*. In-12, Paris, F. Alcan.

SCHOPENHAUER. — *Philosophie et philosophes*, trad. In-12, Paris, F. Alcan.

MAIRET. — *La responsabilité : étude psychophysiologique*. In-8°, Paris, Masson.

G. DANTU. — *L'éducation d'après Platon*. In-8°, Paris, F. Alcan.

V. BERGE. — *La vraie morale*. In-18, Paris, Giard et Brière.

SAINTIVES. — *Le miracle et la critique scientifique*. In-12, Paris.

VAN BRUYSSEL. — *La vie sociale, ses évolutions*. In-12, Paris, Flammarion.

ROUMA. — *La parole et les troubles de la parole*. In-8°, Paris, Paulin.

JUDD. — *Psychology, general introduction*. In-8°, New York, Scribner.

JUDD. — *Yale psychological Studies*. I. n° II. In-8°. Baltimore, Strechert.

Sociological Papers, t. III. In-8°, London, Macmillan.

AARS. — *Gut und Böse : zur Psychologie der Moralgefühl*. In-8, Christiania, Dybwad.

PRADEL. — *Beschwörungen und Rezepte des Mittelaltere*. In-8°, Giessen, Töpelmann.

WEIDENBACH. — *Mensch und Wirklichkeit*. In-8°, Giessen, Topelmann.

SAINCLAIR. — *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer*. In-8°, Heidelberg, Winter.

PETRONIEWICS. — *Die typischen Geometrien und das Unendliche*. In-8°. Heidelberg, Winter.

XXX. — *Problemi di filosofia della natura*. In-8°, Firenze.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology.

T. XVII, 1906.

I. — Browne. *Psychologie des opérations élémentaires d'arithmétique : étude de certaines habitudes d'association et d'attention* (p. 1-37). — Sous une forme exclusivement psychologique, c'est, en réalité, tout un côté de la question des jugements synthétiques *a priori* de Kant qui est abordé par M. B. Il pose d'abord en principe qu'une simple addition peut se décomposer ainsi : 1° La conscience nette d'un nombre auquel un autre doit être ajouté. — 2° La prise de connaissance de cet autre. — 3° l'acte d'association pour fondre les deux en une somme. — 4° La conscience nette de cette somme. Le 1° et le 4° sont d'ailleurs de même espèce : d'autre part, les points centraux de l'attention portent sur la prise de connaissance des doigts à ajouter, quand l'addition se fait avec les doigts, et la prise de connaissance du résultat.

Etudie-t-on comment se passe l'opération : on la voit se décomposer en diverses étapes, chacune correspondant à un doigt ajouté : et les deux points centraux de l'attention, pour chaque addition d'un doigt, sont la prise de connaissance du doigt à ajouter et la prise de connaissance de la somme qui résulte de son addition ; entre ces deux termes se place une opération subconsciente d'association qui synthétise les deux éléments pour aboutir à la somme totale. La prise de connaissance du doigt à ajouter à la somme précédente, n'est pas la perception d'une somme (7, 8, 9, etc.), mais la perception d'un doigt en tant que relié à cette association subconsciente. Cet état subconscient, qui est le point obscur de l'opération mentale, peut être lâche ou strict, étroit : dans le premier cas, l'attention se promène ailleurs, sur d'autres matières. — Celui qui fait l'opération est certain de son exactitude ou bien l'estime douteuse d'après le sentiment personnel que lui ont donné les phénomènes moteurs internes qui se sont déroulés de l'une à l'autre étape de l'acte d'addition : et si, à un moment, l'un de ces phénomènes lui a laissé une impression d'incertitude, toute l'opération s'en ressent. — Dans ces opérations, et la façon de les faire, on retrouve d'ailleurs les mêmes lois qui ont été formulées par Ebbinghaus pour l'association dans les actes de mémoire : l'enfant compte par le même mécanisme qu'il apprend des syllabes sans signification ; l'enfant avance dans sa série des chiffres tant qu'il n'a pas le sentiment de se tromper.

Les additions plus compliquées peuvent se ramener, en somme, au type précédent. L'élément moteur, l'acte de passage d'un chiffre à l'autre s'y présente sous deux formes : ou bien, sitôt qu'on entrevoit la dizaine, le phénomène moteur commence et dure jusqu'à ce que la dizaine soit fixée par une addition simple ou complexe ; ou bien les phénomènes moteurs attendent pour commencer qu'il se fasse une idée complète du résultat : et cet arrêt de mouvement donne au sujet le sentiment d'une tension mentale.

Pour les opérations écrites, la multiplication en particulier, ce sont des images motrices et auditives qui prédominent : ce qui s'explique sans doute par la difficulté que crée notre façon de passer d'un nombre à l'autre dans la multiplication écrite. Ce passage se fait d'ailleurs tout autrement que dans l'addition. D'autre part, il faut noter combien la mémoire, devenue automatique et inintelligente, de la table de multiplication est d'un précieux secours : on la retrouve même après de longues interruptions de pratique. La soustraction n'est qu'une complication de l'addition décrite plus haut : elle opère selon les mêmes lois : la division est, de même, une complication de la multiplication.

S. Ivory Franz. *Durée de quelques opérations mentales chez des excités ou des déprimés* (38-68). I. F. a comparé le temps de quelques opérations mentales chez deux sujets normaux, deux malades d'asile déprimés et deux malades d'asile excités : il a pris des temps de réactions tactiles, de réactions au son, et de réactions de choix pour le son : en outre, il a mensuré la rapidité de la lecture, le temps nécessaire à des calculs (addition) et le temps nécessaire pour choisir et marquer des lettres et des couleurs. La conclusion de ses recherches est que l'excitation ne confère pas (comme on le supposerait *a priori*) une constante augmentation de rapidité sur les sujets normaux ou les déprimés : l'état maniaque n'augmente pas l'habileté motrice, mais simplement diffuse davantage la motilité. — Au contraire, les déprimés sont toujours plus lents au début des séries : mais ce retard est loin d'être constant pour toutes les opérations mentales : ainsi, il est bien moindre pour les opérations complexes (réactions de choix, etc.) que pour les opérations plus simples. Chez les maniaques au contraire, la diffusion est la même partout. Il faut noter l'importance de cette conclusion, sans dissimuler qu'elle ne s'appuie, en somme, que sur deux observations. J. P. L'exercice diminue beaucoup cette lenteur chez les déprimés : leurs mouvements peuvent être rendus plus rapides, etc., sans néanmoins que la dépression diminue : peut-être cela tient-il à ce que, dans ces cas, la lenteur usuelle provient d'une habitude. Enfin la variation moyenne pour ces déséquilibrés des deux espèces, est souvent supérieure à la normale.

A. F. Chamberlain : *Acquisition du langage écrit par les peuples primitifs* (69-80). — Étude qui montre les efforts pour donner un alphabet *phonétique* aux Américains aborigènes : l'examen des pro-

cédés employés et des résultats est très intéressant pour la psychologie des races et la psychologie des enfants.

C. Ferrée. *Examen expérimental des phénomènes ordinairement attribués aux fluctuations de l'attention* (81-120). — On explique les différences de sensations procurées par des excitations minimes (c'est-à-dire les variations de l'attention qui prend plus ou moins conscience de ces excitations minimes) tantôt par des influences périphériques, tantôt par des influences centrales. C. F. se propose de reprendre expérimentalement la question, et il publie ici le le résultat d'une partie de ses expériences. Après avoir insisté sur ce que les fluctuations ne sont que des variations de l'adaptation; après avoir écarté diverses circonstances secondaires, pour aller directement aux causes principales de ces variations, il montre que, pour les excitations visuelles en particulier, les intermittences et les irrégularités de l'adaptation proviennent principalement des mouvements des yeux.

Laboratoire Psychologique de Vassar College (Washburn). A. Bell et L. Muckenhoupt. *Comparaison des méthodes pour déterminer le type mental* (120-126). — Examen des méthodes données dans le manuel de Titchner : les procédés sont généralement satisfaisants; celui de Secor est le plus précis.

Clara Town. *Les éléments moteurs dans l'endophasie et l'hallucination.* — C. T. *Le côté négatif des hallucinations* (116-136).

II. — A. Borgquist. *Le cri* (149-209). — Cette étude s'appuie sur des documents recueillis par questionnaires, selon la méthode de Stanley Hall. A. B. examine ainsi la classification des cris, leur forme chez les peuples primitifs, et aux différents âges de l'homme, leurs causes physiques, leurs symptômes et les états mentaux auxquels ils correspondent : Il étudie ensuite les changements qu'ils apportent dans la circulation, l'attitude, l'émission de la voix, les sanglots, les larmes, etc., enfin il passe aux théories physiologiques et biologiques du cri et donne sa propre interprétation.

Sa conclusion est que, malgré l'importance physiologique et psychologique du cri, on l'a peu étudié, quand on a voulu expliquer les émotions. L'expérience montre qu'il peut se rencontrer dans quantité d'états différents : mais il exprime toujours chez l'enfant une sensation d'abandon et d'isolement qui s'aggrave, chez l'adulte, d'un sentiment de désespoir et d'anéantissement. D'où il résulte que le cri est en quelque sorte l'expression dernière, l'aboutissant et la réaction ultime à a fin d'une période où nous avons cru nécessaire un très grand effort et une très grosse somme d'énergie; il manifeste, en somme, la constatation de notre impuissance à nous adapter aux conditions environnantes. Si l'on examine le côté physiologique, on voit que les principaux traits sont : troubles de la circulation, attitudes caractéristiques, sanglots, larmes, arrêts dans la gorge, émission de

sons. D'une façon générale, on peut dire que deux sortes de symptômes accompagnent les divers stades du cri : d'abord des actes d'appel, analogues à ceux du petit enfant qui fait entendre sa voix; en second lieu, des actes expressifs, qui comprennent surtout des jeux de physionomie, sanglots, larmes, etc., toutes choses montrant combien le cri est associé aux mouvements de l'appareil digestif et montrant ses analogies avec un mouvement de rejet, comme pour le rejet des aliments. Cela prouve qu'il est tout à fait insuffisant d'expliquer le cri comme une dépense de forces inutiles : on s'en aperçoit aisément quand on compare le cri au rire.

De cette conclusion, il faut rapprocher celle où l'auteur analyse l'état mental correspondant au cri. Sous ses diverses formes et sous ses variations organiques, il est une chose que l'on retrouve toujours dans le cri : c'est le sentiment d'être abandonné, perdu sans espoir. Le cri est l'expression physique d'un état mental qui consiste à nous sentir incapables d'éloigner certaines circonstances douloureuses ou oppressives : quand ce sentiment atteint une certaine intensité, le cri apparaît; ce qui n'a rien d'étonnant, si l'on admet comme on le fait généralement que la douleur est liée à un état physiologique de désintégration, qu'il s'agisse de douleurs temporaires ou de douleurs chroniques, comme cela a lieu dans la mélancolie. Toutes les douleurs semblent s'exprimer spontanément en cris quand elles arrivent à un certain degré : le cri manifeste alors l'insuffisance que nous éprouvons dans l'état de notre organisme et l'appel que nous adressons aux secours du dehors : c'est un aveu que les forces destructives triomphent. La volonté de vivre cesse, et tout l'organisme s'en va. Le cri de l'enfant surtout est un appel au secours : à d'autres âges, le cri n'est plus le même, mais celui de l'enfant est plus en dehors : il manifeste son besoin d'appui. L'enfant crie plus souvent à cause d'une douleur : l'adulte crie plutôt de chagrin, et son cri est moins extérieur, plus subjectif, cherche moins l'appui. Le cri de l'enfant est avant tout l'expression de besoins corporels, de désirs : celui de l'adulte est davantage une expression de désespoir. — A côté de cette forme de cri douloureux, l'auteur n'oublie d'ailleurs pas d'analyser aussi les cris de joie, etc.

S. H. Hollands. *La doctrine de Wundt sur l'analyse et les éléments psychiques et quelques critiques récentes* : II. *Les Sentiments et leur analyse* (206-226). — A la théorie de Wundt sur les sentiments, le D[r] Washburn reproche : 1° On ne sait exactement si le critérium analytique de Wundt (variabilité indépendante) implique aussi existence indépendante. 2° Son critérium pour les attributs (indépendance du contexte mental) est insuffisant pour éliminer la clarté comme attributif. 3° Sa distinction entre les sentiments, états subjectifs, et les sensations, états objectifs, est extra-psychologique. 4° En ramenant en dernière analyse le sentiment et l'aperception aux mêmes sources, et en définissant conséquemment le sentiment simple, il rend impos-

sible la distinction entre les sentiments simples et les complexes, à moins qu'on ne recoure à leurs substrats sensoriels. — Or H. estime que lorsqu'on examine tout le développement de la doctrine de Wundt, aucune de ces objections ne subsiste. Ainsi, Wundt n'admet pas seulement le critérium dont parle Washburn pour les attributs : il admet 4 critères, etc.

E. Murray. *Facteurs centraux et facteurs périphériques dans les images conservées des couleurs et des formes visuelles* (227-247). — L'auteur a étudié ces facteurs en faisant regarder divers objets tantôt en les fixant, tantôt avec mouvements des yeux. Sa conclusion est en partie négative, puisque les influences extérieures semblent avoir fort peu d'influence sur la reproduction et la conservation des images vues, tandis que les liens de ces images avec les conditions centrales et certains phénomènes moteurs de l'acte de fixer, ont une importance très grande.

J. P. Porter. *Étude sur le moineau anglais et d'autres oiseaux*, (I), (248-271). — C'est surtout la mémoire que P. a étudiée : elle lui a paru très développée, surtout lorsqu'il s'agit de se retrouver à travers un labyrinthe factice comme ceux qu'on emploie pour ces expériences : le moineau anglais semble avoir moins de mémoire, et distinguer les objets moins bien que le pigeon et le *cowbird*. — L'article est suivi d'une bibliographie sur la psychologie animale.

Chamberlain. *Images hypnogogiques et double vision chez une enfant* (p. 272-273). — L'intérêt de cette observation provient de l'âge de l'enfant (quatre ans et demi) et de la spontanéité de son récit : elle montre que les adultes ou les adolescents ne sont pas seuls à posséder des images hypnagogiques.

J. Martin. *Installation électrique du laboratoire de Lelan Stanford University*. — Document intéressant pour les spécialistes.

III. — M. Bentley. *Psychologie des mouvements organiques* (293-305). — Brève communication, qui classe les mouvements organiques, les rattache à l'attention, et conclut que l'on considère actuellement les mouvements organiques comme un acte d'adaptation qui résulte de cette opération mentale nommée attention : celle-ci est d'ailleurs fort mal définie, et risque de prendre l'aspect d'une faculté vague ou vide soit de l'organisme soit de l'âme.

J. P. Porter. *Habitudes, instincts et facultés mentales de trois espèces d'araignées* (306-357). — M. J. Porter expose d'abord la méthode d'observation et de documentation qu'il a employée : beaucoup de photographies pour repérer les toiles d'araignées, les mouvements de ces insectes, etc. Après un examen général des mœurs des araignées étudiées, il expose comment celles-ci construisent leurs toiles et quelles figures géométriques elles suivent, quelles modifications elles y apportent d'après les diverses circonstances où elles se trouvent, quel temps il leur faut pour la tisser, etc. — P. étudie ensuite la façon dont ces araignées attendent leur proie; et surtout

leur instinct marital, enfin les modifications de leur instinct. Il conclut qu'il y a de très grandes différences d'une espèce et d'un individu à un autre; de même dans leur façon de construire leur toile et dans le choix des matériaux; en cela, il semble que ces insectes soient parfaitement capables de s'adapter aux circonstances. Les attaches et le plan des toiles sont très variables; et quand une araignée refait sa toile avec les mêmes points de support, elle lance ses attaches de façon à donner au filet une inclinaison autre qu'autrefois. En comparant entre elles et à celles de son voisin, les variations successives suivies par chaque araignée, on voit que c'est toujours le même plan, la même succession de formes qui se développe pour les individus d'une même espèce : et ce plan est autre dans l'espèce voisine. Si l'on observe de jeunes araignées fixant et filant leur toile, on constate qu'elles semblent s'inspirer pour cela des habitudes adoptées par leurs anciennes : elles tissent d'ailleurs au moins aussi vite et sont même plus habiles, puisque leur œuvre est plus délicate. Leur façon de pourvoir à leur nourriture révèle chez elles une faculté de modifier leurs habitudes qui ressemble bien à de l'intelligence : d'ailleurs les expériences de Dahl et celles de Peckhams montrent que les araignées tirent profit de l'expérience, et conservent les souvenirs plusieurs heures : c'est ainsi qu'une araignée observée par l'auteur a refusé, après un premier essai infructueux, de saisir un objet non alimentaire venu sur sa toile, et, depuis, ne s'en est plus occupée. Leur vue, quand leur attention est attirée, s'étend environ à six ou dix pouces pour les objets usuels, plus loin pour les objets gros et éclairés. Pour la rencontre du mâle et de la femelle, les étapes semblent régulièrement fixées d'avance : le mâle cherche d'abord, pour trouver la toile de la femelle : quand il l'a trouvée, il va d'abord à la périphérie de cette toile et du même côté que la femelle, puis il s'approche du centre et de la femelle, mais cette fois du côté opposé de la toile : enfin il revient du même côté que la femelle et s'approche pour s'assurer que la femelle n'est pas hostile : en ce dernier cas il s'en va. Il peut d'ailleurs y avoir des modifications à ce programme.

Presque partout, dans ses observations, P. a constaté des variations, des preuves d'adaptation qui lui montrent que l'instinct des araignées n'est pas immuable et qu'il peut s'y former de nouvelles séries d'habitudes, parfois même un nouvel instinct : il y a là un élément d'intelligence.

L'article est complété par une longue bibliographie.

S. P. Hayes. *Étude des qualités affectives* : 1° *la théorie trilatérale des sentiments* (358-393). — Cette théorie date de l'édition 1896 des *Grundriss der Psychologie* : elle a été depuis reprise, étendue, appuyée sur les expériences de Lehmann, pour répondre aux critiques. H. veut également l'examiner du point de vue expérimental : pour cela, il a recours à l'audition de sons agréables et de sons désagréables, selon

des intervalles de métronome, sur 3 ou 4 sujets. La conclusion est qu'il n'y a pas à maintenir la théorie trilatérale des sentiments : celle des deux formes de sentiment correspond mieux à la réalité.

O. Gesell. *Rapports avec l'intelligence scolaire et le sexe, de l'habileté à écrire* (394-405). — Preyer a déclaré que les mouvements de l'écriture révèlent plus qu'aucun autre mouvement volontaire les relations du moral et du physique : c'est aussi l'opinion de Crépieux-Jamin, de Meyer, de Goldscheider et Krœpelin. G. a voulu en faire la vérification : pour cela, il a réuni toute une collection d'écritures d'écoliers choisies dans diverses écoles, d'après ce plan : 1° des écritures des trois meilleurs calligraphes de la classe; 2° des écritures des trois élèves écrivant le plus mal; 3° des écritures des trois élèves les plus intelligents de la classe; 4° des écritures des trois élèves les moins intelligents. A chaque écriture était jointe une fiche indiquant : 1° le degré d'intelligence *scolaire* : très bien, bien, passable, faible, très faible; 2° le degré d'intelligence *générale* : brillante, moyenne, épaisse; 3° le degré d'habileté manuelle : adroit, moyen, maladroit; 4° la facilité d'écriture : aisée, moyenne, pénible.

Les chiffres tirés de la comparaison et du classement de ces documents ont montré que l'écriture se perfectionne dans la mesure de l'intelligence : mais avant de conclure, il faut dégager l'influence d'un élément dont tout le monde reconnaît l'influence sur l'écriture : l'élément sexuel. Gross et Binet ont étudié l'influence du sexe sur l'écriture; G. a, de son côté, constaté que les caractères donnés par le sexe à l'écriture apparaissent dans une large mesure avant l'âge adulte : sur 50 écritures prélevées dans les hautes classes d'une école, G. a trouvé 28 spécimens où l'influence du sexe se révèle nettement; les 22 autres sont difficiles à interpréter. Cette différence d'écriture selon le sexe s'explique d'ailleurs par ce fait que nous apprenons à écrire à une époque de la vie où nos mouvements ne sont pas encore devenus automatiques : et, d'autre part, par ce que les mouvements d'écriture s'organisent étapes par étapes, et en dirigeant l'attention non sur le mouvement en lui-même, mais sur les images visuelles qui en résultent; en sorte qu'il n'y a pas un choix réfléchi de ces mouvements, mais plutôt une formation, une incorporation graduelle et inconsciente des mouvements nécessaires à l'écriture; or, si l'on admet que l'une des caractéristiques du sexe féminin est une plus grande aptitude à travailler habilement de ses doigts, et, d'autre part, que la conscience visuelle prédomine chez la femme, on comprendra que les fillettes apprennent plus aisément à bien écrire.

Cependant, l'intelligence, elle aussi, a son influence : elle peut aider à relier plus facilement les mouvements aux images visuelles; mais il suffit, pour réaliser aisément cette union et obtenir une belle écriture, de fort peu d'intelligence. C'est ce que l'on constate aisément chez les faibles d'esprit : l'écriture des imbéciles est parfois très voi-

sine de celle des écoliers normaux. Au point de vue de l'exécution matérielle : il n'y a que les imbéciles profonds qui soient incapables d'apprendre à bien écrire.

Dès lors, comment décider si les aptitudes calligraphiques dépendent de l'intelligence scolaire ou du sexe? Dans les hautes classes, le sexe joue un rôle prépondérant : son rôle est moindre au début. D'autre part, quand on étudie des écritures d'arriérés, en classant les sexes à part, on voit que l'intelligence n'est pas sans influence. L'habileté à écrire dépend donc, dans une certaine mesure, de l'intelligence : à quoi il faut ajouter que l'intelligence correspondant à cette habileté se développe plus facilement chez les jeunes filles et chez les enfants qui sont au-dessus de la moyenne scolaire. L'habileté à écrire se développe, jusqu'à une certaine époque et un certain degré, avec l'intelligence. Lès différences de sexe dans l'écriture se manifestent à partir de dix ans, et sous des influences mentales ou de caractère.

Foster et Gamble. *Effet de la musique sur la respiration thoracique* (406-414). — Ce travail d'essai, interrompu à cause de ses difficultés, a montré que la musique influe sur la respiration en lui donnant plus de rapidité et de profondeur, mais non une régularité plus grande.

IV. — A. Gesell. *La Jalousie* (437-496). — L'étude de la jalousie semblerait devoir tenter les psychologues et les moralistes : en réalité, si l'on s'en réfère à la bibliographie citée par G. peu d'auteurs ont abordé ce sujet autrement que d'une façon tout incidente. Sur les 45 ouvrages cités par G. pour ses références à l'étude de cette passion, la plupart n'en parlent qu'incidemment : 5 ou 6 à peine lui font une large place. Parmi ceux-ci il faut citer la thèse du Dr Dorez (Paris, 1889), celle du Dr Imbert (Bordeaux, 1897), un article de Krafft-Ebing, un autre de Stefanowski, un travail du Dr Villers et enfin l'étude de P. Moreau de Tours sur la folie-jalousie.

G. commence par étudier la jalousie chez les animaux : les cas n'en sont pas rares, même chez des êtres aussi inférieurs que les arthropodes. Chez les insectes, ils sont très fréquents, et leur fréquence s'accroît à mesure que progresse l'intelligence animale; chez les chats surtout, et chez les chiens, c'est un sentiment très développé. Il est à noter que le plus souvent c'est l'apanage du mâle.

Passant ensuite à la psychologie de la jalousie chez l'homme, G. extrait de réponses à un questionnaire, qui a été rempli par 350 personnes, un certain nombre d'indications qui lui permettent de suivre le développement de la jalousie dans la première enfance, puis de six à douze ans, et ensuite durant l'adolescence. La jalousie se développe ordinairement, sauf exception ou précocité, à mesure que se font jour les sentiments sociaux et altruistes : à la période de l'adolescence, son intensité devient envahissante. Plus tard, moins aiguë chez la plupart des personnes, elle est, par contre, beaucoup plus fréquente : c'est presque un sentiment universel, même chez les normaux

à l'abri de toute criminalité ou de tout désordre mental, c'est-à-dire même chez ceux qui ne sont déséquilibrés ni mentalement ni socialement. — Examinons de quels éléments est composée cette passion, que Spinoza appelle une « vacillation mentale », dont Baghavan Das fait un mélange d'amour et de haine, et que Ribot définit comme un composé d'éléments hétérogènes et divergents qui se mêlent : nous la trouverons faite de colère, de pitié pour soi-même, de mélancolie et de tristesse, de peur et d'anxiété, de haine et de bouderie. Tous ceux qui décrivent leur jalousie insistent sur cette complexité, en y notant la prédominance tantôt d'un élément et tantôt d'un autre. La colère, la pitié pour soi-même et la tristesse sont les composants les plus fréquents; et, selon la prédominance des uns ou des autres, la jalousie prend la forme sthénique ou asthénique. Les deux principales espèces de jalousie sont celle qui souffre et celle qui est en colère. Il semble que le fond de ce sentiment soit une certaine conscience de sa propre insuffisance : aussi les enfants en bas âge qui, ne s'étant guère heurtés aux difficultés sociales, sont encore pénétrés de l'importance de leur petite personnalité, échappent-ils le plus souvent à la jalousie.

Au point de vue pathologique, il faut distinguer entre la jalousie *active*, qui forme les persécutés persécuteurs capables de devenir facilement meurtriers, et la jalousie *passive*, qui donne les mélancoliques et les hallucinés tendant au suicide. La jalousie diffère d'ailleurs selon le sexe, la position sociale, etc.

En résumé, on peut dire que la jalousie procède d'un instinct fondamental chez tous les animaux et chez l'homme : c'est le correctif des instincts sociaux, destiné à protéger l'individu contre le groupe au milieu duquel il vit. Chez l'homme, cet instinct apparaît de bonne heure : le nourrisson l'éprouve déjà contre la poitrine de sa mère, et, plus tard, ce sentiment ne fait que grandir. Son développement est intimement lié au développement de la conscience de sa propre personnalité : il grandit avec la conscience que l'enfant prend de soi-même : et surtout s'accroît démesurément à la puberté. Ses manifestations sont d'ailleurs variables comme les variations du tempérament et du caractère : durant l'enfance, la jalousie est plutôt expansive, batailleuse, et instinctivement agressive; à l'adolescence, ce sont au contraire les sentiments dépressifs et mélancoliques qui dominent. C'est d'ailleurs, à tous les âges, la plus pénible des émotions, et ce caractère lui vient de ce qu'elle est la plus lourde, la plus repliée sur elle même, celle qui refrène le plus durement notre besoin de manifester notre caractère au dehors : et plus que toute autre passion, elle désorganise profondément notre égotisme.

Ce n'est donc pas une passion à dédaigner; même, il faudrait pouvoir, dès le jeune âge, agir sur elle par une éducation préventive. Mais comment? Il ne semble pas que nous puissions essayer autre chose qu'une action indirecte et préventive, qui consisterait à cultiver les formes saines du sentiment de la personnalité, de façon à

nous préserver des formes morbides de la jalousie : peut-être ainsi pourrions-nous avoir tout ce qu'il y a de bon dans la jalousie, laquelle a si énergiquement contribué à fonder la famille, à établir la fidélité conjugale ou la monogamie, et parfois à faire accepter la chasteté. Que d'institutions, que d'habitudes sociales reposent, sans qu'on s'en doute, sur quelques dérivés de la jalousie! Son rôle, son domaine sont bien plus considérables qu'on ne pense.

E. A. Hayden. *La mémoire des poids soulevés* (497-520). — Pendant combien de temps et avec quelle exactitude conservons-nous le souvenir d'un poids que nous avons soupesé? Des expériences faites, il résulte que les souvenirs les plus exacts sont ceux où l'appui verbal des mots employés est le plus intervenu pour préciser le poids soulevé. Quant aux temps, un intervalle de 40 à 50 secondes semble l'optimum : si l'intervalle est plus long, on ne s'en tire qu'à condition de se maintenir dans les mêmes conditions sensorielles, en tâchant de n'y rien changer. D'ailleurs, quand on hésite, quand on cherche à comparer, quand on dit : c'est comme si, il est rare que la réponse soit exacte; les réponses exactes sont ordinairement rapides, spontanées et sans hésitations. Les images mentales employées sont visuelles plutôt que motrices.

J. Shepard. *Changements organiques et sentiments* (522-584). — Dans ce travail, S. a examiné quelles modifications subissent conjointement, sous l'influence de sentiments, le pouls capillaire, expression de la tension et de l'ondée sanguine, et la respiration. Son étude s'appuie sur des graphiques, d'ailleurs souvent difficiles à lire parce qu'ils ont été pris sur des cylindres trop lourdement noircis; mais G. a eu soin de les expliquer par d'autres tracés schématiques. Les expériences présentées et dont l'auteur a très attentivement fouillé les résultats, ne permettent pas de solutionner la question des rapports des sentiments agréables avec l'hypertension et inversement; mais elles mettent du moins bien en relief deux faits : tout changement brusqué dans notre tonalité affective détermine un choc qui modifie la tonicité de notre circulation; et : toute sensation excitante détermine d'abord une hausse, puis, après un temps plus ou moins long, une dépression circulatoire.

C. E. Seashore. — **Studies in Psychology** (Univ. of. Iowa), 1 vol. in-8°, 120 p., Macmillan, *Psychological Review*, Monograph, v. 28.

Ce quatrième fascicule des travaux du laboratoire psychologique de Iowa contient deux études sur les sensations et une sur les changements que subit le travail mental prolongé.

1° D. Storck a étudié longuement les limites et le lieu de localisation des sons, en se servant du périmètre de Seashore (*v. Psychol. Rev*, X, p. 64-68). L'étude a été faite pour les plans horizontaux et pour les plans verticaux. En même temps qu'il faisait localiser les

sons, M. S. interrogeait soigneusement les sujets pour qu'ils puissent rendre compte de ce qu'ils observaient en eux-mêmes : il a pu ainsi montrer que bien des erreurs de localisation sont des erreurs de distance : par le même procédé, il a constaté que des images tactiles et surtout des images visuelles se mêlent aux images sonores quand on veut savoir d'où part le son entendu. Enfin il semble bien que l'on puisse s'adapter à localiser les sons dans le plan médian.

Les conclusions de S. sont que : 1° dans les plans horizontaux, la localisation est plus précise en avant, presque aussi précise en arrière, et moins précise par côté. Dans les plans verticaux, excepté le plan médian, la localisation est plus précise au-dessus et au-dessous, moins précise par côté. Sur le plan médian, la localisation est moins précise que dans tout autre plan : et moins encore dans la moitié antérieure que dans la moitié postérieure; 2° la précision de la localisation ne décroît pas graduellement en allant du plan médian aux côtés, mais il y a des endroits de moins bonne localisation, et d'autres de meilleure; 3° presque partout, la localisation dépend de l'intensité des sons qui arrivent aux deux oreilles : mais, dans une aire assez étendue autour de l'axe de l'oreille, c'est une seule oreille qui détermine la localisation : elle le fait d'après l'intensité, mais aussi d'après d'autres données qualitatives et quantitatives : par exemple d'après les variations de cette intensité, la clarté, le timbre du son, etc. Ces éléments varient en effet selon la distance d'où ils proviennent à l'oreille, selon la position dans l'espace dont l'oreille est le centre, de la source du son, etc. La manière dont on localise varie aussi avec les variations de ces éléments.

2° C. Seashore et H. Kent publient une étude sur les variations du travail cérébral prolongé. Leur thèse est que la fatigue n'est qu'un produit de diverses autres causes, et que ce sont ces causes qu'il faut étudier pour la connaître.

Dans ce but, S. et K. ont cherché un procédé d'investigation auquel on ne peut pas faire les mêmes reproches qu'à la méthode des additions, ou à celle qui consiste à apprendre des syllabes sans signification, etc. Leur méthode leur semble avoir l'avantage de choisir un travail mental proprement dit, de nature homogène, sous des conditions faciles à contrôler, et soumis à une mesure suffisamment détaillée : surtout, c'est une méthode que l'on peut appliquer à divers types de travail mental. Les trois espèces de travail étudiées (sensation, discrimination et mémoire) présentent de la périodicité : resterait à savoir à quoi tient cette périodicité, mais c'est un point sur lequel les auteurs ne peuvent encore que faire des hypothèses. Ils paraissent plus avancés en ce qui concerne la possibilité de s'adapter à un travail ou de gagner du terrain sur la fatigue en s'exerçant : d'après eux, les chances de gain par l'exercice sont en quelque sorte proportionnelles à la complexité de l'acte accompli.

3° Le fascicule se termine par une observation prise sur un aveugle

opéré de la cataracte, par B. Miner, qui a étudié comment l'opéré avait appris à voir.

CH. H. JUDD. — **Yale Psychological Studies** (*New Serie*, vol. I, n° 1, in-8°, 226 p. *Psychological Review, Supplement 29*).

En présentant ce volume, M. Ch. Judd nous prévient que les études qu'il contient sont le résultat de la collaboration constante du directeur du laboratoire et de deux de ses élèves : le Dr Mc. Allister et M. Steele. Il faut donc s'attendre à retrouver constamment dans les recherches publiées la trace d'une influence personnelle qui oriente les travaux du laboratoire vers la solution d'une question spéciale, comme nous l'avions déjà noté pour les travaux de Harvard. Ici, les deux sujets à l'ordre du jour sont l'étude de la vision et l'étude des mouvements.

1° *Introduction à une série d'études sur les mouvements de l'œil à l'aide de photographies kinétoscopiques*, par C. JUDD, MC. ALLISTER et STEELE. — Dodge et Stratton ont voulu photographier les mouvements de l'œil : leur méthode se réduit, en somme, à photographier un point brillant sur la rétine. A cette méthode d'investigation très limitée, les auteurs substituent un procédé qui permet d'étudier les mouvements de l'œil dans tous les sens : pour cela, ils photographient une parcelle brillante disposée sur la cornée, et par conséquent suivant les mouvements de celle-ci. Partant de là, ils ont établi un appareil qui n'est pas très bien adapté pour mesurer le temps des mouvements du globe de l'œil, mais qui est admirablement adapté pour en mesurer la forme. Restait à choisir le problème à élucider : les études de Stratton sur la forme esthétique ne pouvaient pas être poursuivies avec l'appareil adopté, mais les simples illusions géométriques se prêtaient à une étude exacte, étant susceptibles d'une détermination quantitative précise; et c'était, d'autre part, un moyen d'aborder le problème de l'espace, ces illusions ayant grande influence sur notre représentation de l'espace.

2° *La fixation des points dans le champ visuel*, par MC. ALLISTER : comment se comporte l'œil quand il regarde fixement un point, et comment l'œil se meut-il d'un point de fixation à un autre? Employant pour le déterminer la méthode précédemment décrite, M. A. arrive aux conclusions suivantes : 1° L'image du point fixé ne va pas à un point particulier de la rétine, mais peut tomber sur un point d'une aire considérable de la rétine, aire qui s'étend autour de la *fovea centralis* et qui l'enferme. Et durant les périodes successives de fixation, ce ne sont pas (sauf hasard) les mêmes points de la rétine qui sont impressionnés; 2° Les caractères de la zone de fixation sont modifiés d'une façon bien définie et évidente, quand le point à fixer est sur une ligne brisée; 3° Les mouvements de l'œil pour déplacer le point de fixation, d'un endroit à l'autre, sur le champ visuel, ne sont pas les mêmes pour deux mouvements successifs : le premier est rarement exact : mais l'exactitude se développe avec les essais. Les mouvements

des deux yeux durant une période de fixation ou quand on passe d'un point à un autre, sur le champ visuel, ne sont pas coordonnés. — Quand l'œil passe d'un point à un autre d'une ligne droite, il s'efforce d'avoir du premier coup un trajet en ligne droite : et cette exactitude s'accroît à mesure qu'il refait le mouvement.

3° *L'Illusion de Müller-Lyer*, par Ch. Judd. Cette illusion, qu'il est inutile de décrire ici, tant elle est connue, a été étudiée avec des figures de 10 centimètres de long, les obliques mesurant 3 centimètres et formant avec la droite un angle de 45 centimètres. Elles étaient présentées aux sujets à 40 ou 45 centimètres de l'œil : et l'on recommandait au sujet de fixer les extrémités des figures ou bien le point où l'oblique coupe l'horizontale. Les mouvements de fixation devaient être très lents, pour permettre aux sujets de bien percevoir l'illusion. Les résultats obtenus en photographiant l'œil ont montré que : 1° les cinq sujets étudiés tendent toujours à restreindre les mouvements oculaires quand ils regardent celle des figures de Müller-Lyer dont on sousestime la longueur, tandis que les mouvements sont plus francs, plus libres, quand il s'agit de figures que l'on surestime. D'autre part, il y a toujours beaucoup plus d'efforts pour fixer les figures sousestimées, que pour fixer celles qui sont surestimées. 2° Ces expériences ne paraissent nullement confirmer l'opinion qui attribue cette illusion à des sensations de mouvement. Pour la fixation des figures sousestimées, l'œil tend évidemment à faire des mouvements courts, mais les photographies montrent le plus souvent un second mouvement qui s'ajoute aux précédents pour porter l'œil jusqu'à l'extrême limite de la figure sousestimée. Si l'on voulait expliquer cela par l'hypothèse de la sensation du mouvement, le seul moyen serait d'admettre que ce second mouvement reste ignoré, pour une raison ou pour une autre, tandis que le premier mouvement est seul perçu. Ne vaut-il pas mieux accorder que l'illusion, où ces deux mouvements entrent en des sens opposés, ne dépend pas de ces mouvements? Judd donne encore d'autres raisons contre la théorie qui attribue cette illusion de diminution ou d'exagération à une perception plus ou moins obscure des mouvements *exagérés* ou *diminués* que fait l'œil pour fixer les lignes : nous n'y insistons pas aujourd'hui, l'auteur se promettant de revenir sur ce sujet.

4° *L'Illusion de Poggendorff*, par E. Cameron et W. Steele. Étude faite en partant du même procédé de contrôle que ci-dessus. C. et S. concluent que cette illusion, à la différence de celle de Müller-Lyer, est intimement liée aux mouvements et à l'acte de fixation de l'œil qui dirige son point de fixation à la jonction des obliques avec les verticales : on peut dire que la perception de l'illusion (laquelle consiste à nous faire voir les obliques inférieures plus basses qu'elles ne sont réellement) dépend directement du changement de direction de l'œil quand il arrive à ce point. Aussi n'y a-t-il pas d'illusion quand l'œil n'opère pas ce mouvement d'adaptation au point indiqué. Si

maintenant l'on essaye de décomposer cette illusion, on constate qu'il y a d'abord un rapide mouvement selon la direction de l'oblique de son extrémité à la verticale qui l'interrompt : puis intervient une pause, pour des actes d'ajustement de la fixation : en second lieu, il se fait un mouvement de l'œil pour franchir l'intervalle qui sépare la première de la seconde verticale : mouvement d'ailleurs variable comme direction. Alors intervient à nouveau une seconde série de pauses et d'actes d'ajustement : et finalement ce voyage est complété par un mouvement dans la direction de l'oblique qui reste.

D'autre part, il est intéressant de constater que l'introspection fournit, durant l'illusion, des données qui ne cadrent pas du tout avec la réalité objective. Au début, les sujets subissent largement l'illusion et ils ont conscience de cette sujétion: mais ils s'imaginent s'en débarrasser avec le temps, alors qu'elle persiste très nettement, nonobstant le témoignage de leur conscience.

5° *Illusion de Zöllner*, par C. Judd et C. Courten. Ici encore, c'est surtout la méthode photographique qui a fourni les documents. Cette illusion est également due au mouvement de l'œil cherchant à suivre une ligne que coupent obliquement d'autres plus courtes. L'aire de fixation promenée par l'œil le long de la longue ligne, est attirée par chacune des lignes qui la coupe, et en passant de la longue aux courtes lignes, passe par le chemin le plus court. D'où une tendance à infléchir la longue ligne dans la direction de l'angle le plus large. L'habitude diminue d'ailleurs cette illusion, comme les précédentes.

D'autre part, les photographies ont montré que, par exemple, pour l'œil droit, le mouvement commence *près* de la ligne, et non sur elle : il se fait à peu près toujours dans la même direction, et en sens inverse de la direction vers laquelle semble s'infléchir la ligne.

En terminant cette dernière étude, C. Judd fait remarquer quelles contributions les travaux de ce genre pourraient apporter à la question générale des rapports du mouvement et de la perception.

La seconde partie, beaucoup plus brève, du présent fascicule, est consacrée à des études sur les mouvements et à un travail sur la formation des habitudes.

6° *Analyse des mouvements de réaction*, par C. Judd, Mc. Allister et W. Steele. Smith avait déjà montré que la manière dont la main exécute les mouvements de réaction n'est pas toujours la même : reprenant cette question, les auteurs sont parvenus à enregistrer les diverses phases de mouvements exécutés par la main qui réagit : ils ont ainsi constaté qu'il y a trois principales manières de réagir : dans l'une, le mouvement de la main est une sorte d'ondulation : dans la seconde, la main se prépare à faire le mouvement de réaction en ébauchant peu à peu ou en exécutant rapidement un mouvement en sens tout opposé; enfin, dans la troisième, un mouvement partiel de réaction, exécuté peu à peu ou soudainement, précède le mouvement

véritable de réaction. Examinant ensuite la manière dont les sujets se rendent compte de la façon dont ils exécutent ces mouvements, les auteurs arrivent à conclure que la conscience s'en rend très mal compte; s'il y a dans certains cas, une véritable sensation musculaire, elle n'atteint pas assez l'attention pour baser la perception du mouvement, qui se fait par ailleurs, *quand elle a lieu*. C'est, à nouveau, le problème de la correspondance de la conscience à nos actes ou à nos états, qui se trouve posé par l'expérience.

7° *Les mouvements et la conscience* par C. Judd. L'idée de cette étude est née de la constatation, souvent faite au cours des recherches ci-dessus, que l'on a tort de faire intervenir comme on le fait la sensation de certains mouvements pour expliquer notre perception de l'espace. J. est donc amené à examiner sous une nouvelle forme les rapports du physique et du moral : et à conclure, en ce qui concerne l'organisation des mouvements, qu'elle est d'origine centrale et non périphérique ou sensorielle : ce que prouve encore le fait que dans les cas où nous nous apercevons d'une illusion, c'est par une voie indirecte et non par une sensation directe qu'elle nous est révélée.

Entre cette étude et la précédente, Ch. Judd a intercalé une série de recherches sur des actes d'habitudes prises sans être soumises au contrôle de la conscience : ce qui l'amène à conclure qu'il y a en nous deux types de conscience : l'une qui contrôle, l'autre qui ne contrôle pas. [Resterait à établir en quoi celle-ci diffère de l'inconscient.]

J. Watson. — **Animal Education**, 1 vol. in-8°, 130 p. Chicago, University Press.

Ce travail est une contribution à l'étude de la psychologie animale : mais l'auteur ne s'est pas contenté de recueillir des observations ou de faire des expériences : il a cherché à démêler quelle corrélation existe entre le développement nerveux et le développement mental.

Dans ce but, il a choisi comme sujets d'expériences des souris blanches, sur lesquelles il a suivi le développement des habitudes et de l'intelligence à mesure qu'elles grandissaient : puis, à chacun des stades de ce développement il a comparé l'état de ses sujets avec ce que nous savons de l'organisation mentale des souris blanches adultes, animal assez bien connu maintenant qu'on s'en sert dans tous les laboratoires de physiologie et de bactériologie. En procédant ainsi, il a pu déterminer à peu près à quel moment les jeunes souris rejoignaient les adultes, mentalement et physiologiquement. Ceci fait, M. Watson a tourné ses recherches du côté du système nerveux, cherchant à y suivre les diverses étapes de développement et à en marquer la connexion avec les étapes de développement des habitudes. C'est ainsi qu'il a suivi d'abord l'apparition de cellules nerveuses dans la corde, puis l'organisation du système médullaire, l'apparition de cellules nerveuses dans l'écorce, leur développement aux divers âges, l'extension des fibres nerveuses dans

l'écorce, et la différence, pour la structure de ces fibres, entre l'écorce de la souris adulte depuis longtemps et celle de la souris qui vient d'arriver à l'état adulte. Il passe ensuite à la partie de la théorie de Flechsig qui touche à son sujet.

La plupart des expériences que W. a organisées rappellent celles généralement en usage pour ces recherches (labyrinthe, etc.) : là n'est donc pas la partie originale de son travail. Ses conclusions sont que dès son 23e jour, toute souris blanche est capable de résoudre les difficultés que résolvent les souris adultes : elle les résoud même plus vite quand il ne s'agit que de déployer de l'activité physique : moins vite (au début) s'il faut plus que cette activité. Les jeunes souris font d'ailleurs beaucoup plus de mouvements inutiles que les adultes. De tous les sens, la vuè semble le plus développé; l'odorat viendrait ensuite, surtout après l'éveil de la sexualité. Quant à la mémoire, elle est tout inconsciente jusqu'au 12e jour : ensuite, elle s'accroit rapidement et devient de plus en plus complexe jusqu'à maturité. W. prétend qu'elle se développe ensuite en *maturité*, comme cela a lieu pour l'enfant à partir de dix ans.

Dans une dernière partie, Watson établit les relations entre les faits observés et les constatations qu'il a faites sur ses coupes de moelle et de cerveau : il suit le parallélisme d'abord de la naissance au 10e jour, puis du 10e au 24e jour. A ce moment, d'après lui, la souris a son développement complet : elle complique ses associations, elle opère des combinaisons nouvelles, mais elle n'acquiert plus au sens primitif du mot : tout se borne à une nouvelle ou à une meilleure mise en œuvre des éléments qu'elle possède.

S. D. North. — **The Blind and Deaf**, in 1900, Washington, Printing office, 1 vol. in-4°, 280 p., 1906.

C'est un recueil de statistiques sur le nombre, l'âge, le sexe et les conditions sociales des aveugles des États-Unis et des sourds. Il est surtout intéressant de consulter les chapitres consacrés aux causes de la cécité ou de la surdi-mutité, aux établissements d'éducation, et aux métiers que l'on peut ensuite donner aux aveugles et aux sourds. Ces documents sont publiés par le ministère américain du Commerce et du Travail, et c'est là ce qui explique l'importance donnée à l'énumération des professions dans lesquelles on peut utiliser les aveugles et les sourds : les premiers surtout restent trop souvent chez nous, de simples déchets sociaux que l'on ne sait utiliser : et c'est à la fois à leur détriment et à celui de leur entourage. La condition sociale et morale de l'aveugle reste souvent lamentable, précisément parce qu'on ne sait pas lui apprendre à travailler.

Dr Jean Philippe.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

1° Philosophie générale.

J. Petzoldt. — Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. 1 vol. x-152 p. Teubner, Leipzig-Berlin, 1906.

Ce petit livre, très élémentaire, contient en somme une histoire du problème de la substance, plus particulièrement du problème de la matière, depuis les origines jusqu'à nos jours.

Il résume — d'une façon si brève et si superficielle qu'il eût peut-être mieux valu les passer sous silence — les conceptions primitives (animisme, mythologie, etc.), dans un court premier chapitre intitulé la représentation préscientifique du monde. Il examine ensuite les origines grecques de la science, le réalisme naïf des Ioniens, les premières critiques du concept de substance et effleure toute l'histoire des systèmes philosophiques. Il conclut en analysant le relativisme des grandes philosophies modernes, et les principales notions de nos sciences physiques. L'information, quoique adaptée à une vulgarisation forcément superficielle, n'est pas mauvaise. C'est un bon résumé, susceptible d'intéresser les profanes et de leur apprendre, sans erreurs grossières, quelques éléments utiles d'histoire de la philosophie. Pourquoi avoir fait si peu de place à l'histoire des sciences, en un pareil sujet?

Abel Rey.

2° Esthétique.

G. Fanciulli. — La Coscienza estetica. Vol. in-12 de 319 p., Turin, Bocca, 1906.

Les deux grandes divisions de l'ouvrage correspondent à deux grands problèmes : la genèse et l'analyse de la conscience esthétique.

L'auteur ne prétend pas obtenir des résultats définitifs dans la première recherche. Il aborde la genèse de la conscience esthétique dans l'individu et dans l'espèce d'un point de vue purement psychologique : le *comment* et les faits ne préjugent pas le *pourquoi* et les causes.

La pensée esthétique existe, mais à l'état de puissance vague et obscure, chez les animaux, dans leurs appétits sexuels, leurs constructions architectoniques, leurs jeux ou même leur sensibilité

confuse aux arts humains. Chez l'homme, la création et la contemplation se confondent primitivement. Elles se différencient au cours de l'évolution, offrant une double diversité irréductible : d'abord dans l'apparition plus ou moins tardive des activités multiples qui concourent à la formation de la conscience esthétique : ensuite dans les différents arts, qui supposent des facultés fort diverses. Le tort de la plupart des théories courantes est de croire que la conscience esthétique doit être nécessairement tirée d'un seul et unique principe; que par suite elle est la même dans tous les arts, et a toujours été identique et complète dans tous les temps.

Ce point de vue assez juste et dans tous les cas assez prudent, implique cette conséquence, qu'une étude séparée de chacun des arts doit précéder nécessairement les généralités qu'on peut en extraire.

Nous ne pouvons suivre M. F. dans son examen successif de la genèse des arts représentatifs et expressifs. C'est naturellement la partie la plus superficielle de l'ouvrage. Car, pour aller jusqu'au bout de la théorie, l'étude de chaque art demanderait un livre spécial ayant pour auteur un spécialiste; et surtout chaque développement historique devrait être beaucoup plus approfondi qu'il ne peut l'être en quelques pages.

L'auteur espère pouvoir formuler des conclusions plus précises dans l'*analyse* de la conscience esthétique. Trois facteurs en sont les éléments : les sens, l'intelligence, l'émotion.

La valeur esthétique est le résultat d'une sélection parmi les données de l'esprit. Par conséquent on ne peut dire avec Guyau que *tous* les sens ont une valeur esthétique, même les sens inférieurs, — sinon peut-être pour des esprits exceptionnels, qui savent la leur donner.

Quant aux données des sens supérieurs, elles n'ont pas davantage de valeur esthétique *à titre de sensation*. Ici c'est Fechner que M. F. combat. Il refait sur cent sujets une des statistiques qui ont fondé l' « Esthétique expérimentale » : C'est l'application de la « méthode de choix » à dix rectangles divers, dont l'un présente dans ses dimensions le fameux rapport de la « section d'or ». L'auteur apporte une petite modification, peu heureuse, croyons-nous, à la méthode. Il retrouve, — bien malgré lui — une préférence générale pour la section d'or, mais elle est moins marquée que Fechner ne croyait. Il découvre aussi beaucoup plus de différences, mais parfois contradictoires, entre les jugements des hommes et ceux des femmes. Enfin il applique la même méthode de choix aux sensations élémentaires des couleurs et des sons, abstraction faite de toute forme, de tout rythme et de toute autre association. La question est ici posée peu méthodiquement et non sans parti pris. Le résultat d'une statistique portant sur trente hommes et trente femmes est à peu près négatif pour les sons, contradictoire ou insignifiant pour les couleurs.

D'où l'auteur conclut que s'il y a des « sentiments esthétiques élé-

mentaires » c'est-à-dire très pauvres, il n'y a pas de « sensations esthétiques », c'est-à-dire de données sensorielles élémentaires ayant une valeur esthétique *par elles-mêmes*.

L'analyse des formes plus complexes du facteur sensoriel et celle des deux autres facteurs est dispersée dans l'examen particulier de chacun des arts, qui reparaît dans cette deuxième partie; disposition qui comporte passablement de redites ou d'aperçus par trop rapides.

Enfin, le fait esthétique peut avoir une valeur positive ou négative. Le problème de la laideur dans l'art s'impose donc. Il y a une douleur esthétique, comme il y a un plaisir esthétique. Elle peut venir d'une déviation, d'une infériorité qualitative, ou d'une variation quantitative par excès ou par défaut. Le concept d'*esthétique* est plus large que le concept de *beauté*.

Telles sont les principales idées que présente ce livre agréable, dont la forme coulante et facile se prête aux aperçus ingénieux. On regrette cependant qu'ils soient ordinairement plus abondants qu'approfondis. L'analyse de M. F. aborde une infinité de problèmes conçus délibérément comme très vastes et très hétérogènes. Et il y aurait une singulière illusion à croire que la genèse des faits esthétiques puisse être utilement étudiée en dehors du point de vue sociologique proprement dit. L'auteur en a certainement eu le sentiment, et c'est un des mérites de son œuvre. Mais sa position n'est pas nette à cet égard.

Charles Lalo.

Karl Vorlaender. — Kant, Schiller, Gœthe. Leipzig, Dürr, 1907.

L'étude de M. Vorlaender est la plus complète qu'on ait encore écrite sur les rapports des deux grands poètes de l'Allemagne avec l'illustre auteur des trois *Critiques*. Si dissemblable que fut le génie des deux poètes, ils subirent l'un et l'autre, à quelque degré, l'influence de Kant, ou du moins ils s'appliquèrent à pénétrer sa philosophie, sans rien perdre de leur originalité propre. Cette étude ne modifie pas, dans l'ensemble, l'idée que nous avions de ces relations, mais elle nous les fait connaître plus exactement, elle en montre avec soin les origines et en suit le cours, rectifiant certaines erreurs, apportant preuves et documents, et c'est une lecture attachante, car l'histoire qui touche à ces grands noms ne saurait nous être indifférente.

Entre Schiller et Kant, le libre disciple et le maître, exista d'abord un dissentiment profond. Kant ne pouvait se réconcilier avec aucune forme de l'eudémonisme. Il maintint, contre Schiller, la rigueur de sa doctrine dans le domaine moral; mais il s'en relâcha dans l'esthétique : la *grâce*, nous dit M. Vorlaender, y entre par le *jeu*. Schiller donne à la morale kantienne son achèvement esthétique; auprès du

sublime moral, il place le *beau moral*; il réconcilie la volonté avec le sentiment. Mais il n'est besoin d'insister sur ce sujet. Nul n'ignore que le poète de *don Carlos* sut interpréter et développer la doctrine du vieux maître de Kœnigsberg selon son génie particulier.

Quant à Gœthe, il ne semble pas que sa nature d'esprit le disposât à se placer étroitement, ni peut-être même exactement, au point de vue d'aucune doctrine philosophique. Au début, il comprit assez mal Kant; il ne s'intéressa d'abord qu'à ses vues sur les sciences naturelles, où il trouvait une confirmation de sa propre théorie de la polarité. S'il lui arrive de noter en marge d'un volume cette définition de Dieu, — *le sentiment de la dignité humaine objectivé*, cette formule n'est pas kantienne, mais inspirée seulement par l'éthique de Kant. Ce fut, d'ailleurs, l'influence de Kant qui l'arracha à celle de Spinoza, et il ne vint plus résolument à Kant que sous l'influence de Schiller, quand s'établit entre eux l'amitié féconde que la mort brisa trop tôt. L'échange d'idées entre les deux poètes a fourni à M. Vorlaender des pages intéressantes. De même les pages consacrées à l'activité philosophique de Gœthe, après la mort de Schiller, de 1794 à 1831. L'Allemagne de ce temps passe sous nos yeux, en ses représentants les plus illustres.

Gœthe, conclut l'auteur, ne fut jamais un vrai kantien, même au sens large. Trop grand il était, trop éloigné du rigoureux analyste de la raison humaine, trop divers aussi par tempérament. Il ne s'incorpore pas la doctrine de Kant, il l'utilise, en éclectique qu'il est. Le poète naturaliste complète le philosophe, et Schiller forme entre eux le trait d'union.

Suit un *Appendice* sur les rapports personnels de Kant avec Schiller et Gœthe. En somme, un ouvrage qui semble définitif et qui devra toujours être consulté.

L. Arréat.

3° Psychologie.

Cyrille van Overbergh. — La Réforme de l'enseignement. 2 vol. 8°, 610 p. Paris, F. Alcan; Bruxelles, O. Schepens, 1906.

Il serait intéressant d'établir un parallèle entre les idées développées dans ces deux volumes et celles qui ont été autrefois formulées en France devant la commission de Réforme de l'Enseignement : on y trouverait probablement de multiples points de contact. Mais ce n'est pas ce côté du livre de M. v. O. que nous voulons signaler ici.

L'ouvrage est une vue d'ensemble sur l'orientation qu'il convient de donner à l'enseignement dans la société actuelle. L'auteur y considère successivement les divers degrés de l'enseignement (*primaire*, *moyen*, *supérieur*) et ses diverses formes (*classique*, *industriel*, *commercial*, etc.); à chaque fois il donne un résumé des discussions soule-

vées par ces questions au congrès de Mons, en 1905; lui-même reprend d'ailleurs ces discussions pour en faire ressortir les points favorables à la thèse qu'il défend.

Ce qui frappe dès le début du livre, c'est la façon résolue dont l'auteur déclare qu'il faut faire dès l'éducation physique la base de toute l'éducation : sur ce point, M. v. O. est très net, et il faut lui en savoir gré. Mais de la formule qu'il a cru devoir reprendre à son compte pour diriger cette éducation physique, nous le féliciterons moins, ayant de bonnes raisons (biologiques et non thomistes) pour croire que les médecins ne consentiraient pas longtemps à se borner à « la connaissance physiologique du corps humain, dont Ling fut le principal initiateur » il y a cent ans. Ce vœu du R. P. Castelein (que les lecteurs de la *Revue Philosophique* connaissent plutôt comme logicien) ne traduit nullement l'état actuel de nos connaissances en matière de culture du corps : il faut donc espérer que la Belgique emploiera une autre méthode pour élever l'enfant que M. van Overbergh, reprenant une formule du cours d'Éducation Physique de Paris, appelle l'*Homme de Demain*.

A côté du soin donné à la culture corporelle, il faut signaler, dans ce livre, le souci d'une orientation pratique de l'enseignement. Constamment et à chaque page, cette préoccupation se fait jour : M. van Overbergh veut que l'enfant sache qu'il doit vivre et faire œuvre d'homme utile et non de rêveur ; l'éducateur doit le faire comprendre à l'enfant et il doit aussi l'y dresser. Ce point semble actuellement beaucoup préoccuper les Belges, à tous les degrés et dans tous les rangs de la société : et quelques-uns de leurs éducateurs excellent à en montrer l'importance. Ces lignes écrites me reportent au souvenir d'une communication à la fois très simple et très finement observée, faite au Congrès de Mons par M. le chanoine Noël, pour nous démontrer combien il serait utile d'apprendre aux écoliers certains détails pratiques dont ils auront plus tard grand besoin dans la vie quotidienne et banale : savoir faire une commission; savoir acheter les objets usuels, savoir choisir dans un magasin ce dont on a besoin, etc., etc. Toute la communication fut, sur le ton d'une causerie vivante et sincère, une excellente leçon de pédagogie pratique : nombra d'éducateurs pourraient la méditer au profit de leurs élèves, et M. van Overbergh, sans la citer, y pensait sans doute en écrivant certaines pages de sa Réforme de l'Enseignement.

Il faudrait maintenant donner une idée complète de la façon dont l'auteur s'efforce de réaliser ces deux idées maîtresses, le suivre pas à pas à travers tous les degrés de l'enseignement et successivement dans toutes les catégories qu'il énumère : mais ce serait résumer tout le livre et ce résumé serait long, car l'ouvrage est assez dense : nous ne pouvons ici que présenter les points capitaux, les idées essentielles qui donnent la signification générale de tout le volume.

JEAN PHILIPPE.

Wilhelm Wundt. — Essays. 2e Auflage. 1 vol. in-8° de IV-440 p. Leipzig, W. Engelmann, 1906.

C'est la réédition d'un volume paru il y a plus de trente ans et dont certains chapitres portaient nettement la marque des circonstances qui les avaient inspirés. Dans l'impossibilité de les refondre, l'auteur s'est arrêté au parti suivant. Il reproduit textuellement l'ancien livre, en ajoutant à chaque chapitre une étude nouvelle sur le même sujet, ce qui rend plus frappante la différence des « états de la question » et permet de mieux mesurer l'étendue des progrès accomplis. Deux chapitres primitifs ont disparu, l'un sur « la psychologie zoologique », parce que l'auteur a eu l'occasion de traiter le sujet avec plus d'ampleur dans la 4e édition des *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele*, l'autre sur « sentiment et représentation » parce qu'une nouvelle étude l'eût conduit trop loin et que le dernier article. sur « l'évolution de la volonté », contient toutes les indications essentielles.

Léon Poitevin.

W. Mitchell. — Structure and growth of the mind. London, Macmillan et Co, 1907.

Le livre de M. M. laisse peu de prise à la critique : il est, en effet, si touffu et si confus qu'on n'y discerne aucune idée directrice, aucun point de vue général qui puisse servir de guide. L'ouvrage est présenté sous forme de leçons, destinées il est vrai à la lecture, mais on est en droit de se demander ce que des auditeurs pourraient retenir de chacune de ces leçons. Les cinq premières nous présentent des explications diverses de l'esprit et de l'expérience, les onze suivantes nous retracent la structure et le développement de cet esprit et de cette expérience, mais toutes consistent surtout en mots, en phrases obscures, en discussions et distinctions oiseuses sans qu'on puisse recueillir de l'ensemble, soit des résultats précis soit une conception métaphysique nouvelle.

Le livre veut être un ouvrage de *psychologie*, une introduction à l'*expérience*, ce qui semblerait obliger l'auteur à procéder scientifiquement en vue d'établir tel point précis; au lieu de cela, sous prétexte de traiter des problèmes concernant « les causes et les fonctions de l'expérience » il met de tout dans un livre dont nous craignons qu'il ne reste rien. Ce livre commence par établir des distinctions subtiles entre l'esprit et le cerveau, d'où résulte que nous devons la notion d'esprit à « l'unité dans la complexité présentée par l'expérience; » l'esprit est le créateur de sa propre expérience. Cette première partie, la plus confuse peut-être des quatre, semble un essai de métaphysique critique; elle nous conduit, sans qu'on sache trop comment, à la seconde partie, étude de l'intelligence sympathique et

esthétique. Enfin la troisième partie est consacrée à la croissance de l'intelligence (sensorielle, perceptuelle et conceptuelle) — et la quatrième partie « étend l'explication directe à laquelle elle ajoute l'explication indirecte » (physiologique). Tout est passé en revue dans ces 500 pages : le mimétisme, le langage, les émotions, la liberté, le sens de la durée, etc., etc. Mais de pareilles encyclopédies — l'auteur dit « cyclopédies », sont-elles bien nécessaires ? Chacune de ces questions constitue par elle-même un objet d'études et, si ce n'est pas pour ajouter quelque chose de précis à nos connaissances, il n'y a de raisons d'aborder ces questions qu'autant qu'elles servent à justifier une thèse nouvelle, ce qui n'est pas le cas.

L'auteur n'a garde de conclure et nous ferons comme lui.

C. Bos.

M. Navarro. — Nociones de Psicologia. Tarragona, F. Arís é hijo, 1906, 259 pages.

Traité de psychologie élémentaire résumant d'une façon intéressante les points de vue les plus récents, et donnant impartialement sur chaque sujet l'état de la question ; clairement composé, écrit d'une façon alerte. Ne cessant de s'appuyer sur les résultats de la psychologie scientifique, l'auteur réussit à être succinct sans sécheresse dans des questions plus proprement philosophiques telle que l'abstraction, l'unité de la vie affective, le caractère et le déterminisme, la volonté et l'attention. La tendance générale de l'ouvrage est une réaction contre l'associationnisme, donnant une importance marquée aux faits de la vie affective.

J. Pérès.

4° Histoire de la philosophie.

Dr Théodor Elsenhans. — Fries und Kant. II Kritisch-Systematischer Teil. 1 vol. gr. in-8, xv, 223 p., Giessen, Töpelmann, 1906.

Dans un premier volume, M. Elsenhans avait analysé la théorie de Fries sur la connaissance. Le second volume, *critique* et *systématique*, pose les bases de la gnoséologie, en critiquant les thèses kantiennes, non pas exactement selon les idées de Fries, mais du point de vue où Fries s'est placé pour énoncer le problème.

La doctrine de Fries se concentre en trois idées, qui sont le prolongement des indications kantiennes : l'admission d'une *connaissance immédiate* préalable, dont la *réflexion* se bornerait à faire l'analyse ; l'emploi d'une *méthode anthropologique* ; l'attribution à la philosophie d'un caractère *exclusivement subjectif*. Ces trois idées déterminent trois recherches de la gnoséologie actuelle : problème des *présupposi*-

tions; problème de la *méthode*; problème des *limites* de la connaissance.

Les *présuppositions* de la gnoséologie sont de trois sortes : *psychologiques*, *logiques*, *gnoséologiques*. Et, s'aidant de Fries, M. Elsenhans montre — en réfutant les néo-criticistes, tels que Riehl ou Cohen, — que ces « préjugés » n'ont pu être évités par Kant. En particulier, le concept kantien de l'*expérience* implique une notion du *fait* où se trouvent affirmés les deux caractères du *nécessaire* et de l'*universel*. Et cela n'est possible que grâce à la conception des *êtres raisonnables*, dont l'humanité serait une espèce. Or cette extension de la rationalité, et l'affirmation de l'universel qui s'y rattache, ne sont admissibles qu'à titre de *présupposition* radicale. Il y a donc un *cercle* inévitable dans la gnoséologie, puisque l'on ne peut séparer — ainsi que l'a fait voir Hegel — la théorie du connaître de l'acte même de connaître; et l'on doit renoncer à prouver la valeur objective de celui-ci.

La *méthode* de la gnoséologie est forcément psychologique. Le *critère* de l'objectivité ne peut être que le *sentiment de l'évidence*, lequel constitue une expérience individuelle. Et l'on ne peut — Fries l'a établi — *universaliser* cette expérience au moyen d'une induction. Il faut s'en référer, pour la correction même des évidences infondées, à l'affirmation d'une organisation mentale commune aux êtres raisonnables, donc à une véritable « foi rationnelle ». La détermination des *principes de la connaissance*, en dépit du rejet par Kant de toute méthode psychologique, n'en procède pas moins chez lui — malgré l'appareil du « fil conducteur » *a priori* — de manière empirique. D'autre part, une analyse *purement* psychologique serait insuffisante ici, puisque les *données* enveloppent un rapport avec un *objet* transcendant. Et nulle *déduction* ne peut être tentée légitimement — malgré l'attitude de Kant à cet égard — des *formes* de connaître. Les principes constituent un système téléologique, qui a pour destination de réaliser la « foi rationnelle » à l'objectivité. Cette « foi » est une *présupposition*, supérieure à toute science; et c'est par l'histoire même des sciences et de la connaissance générale que l'on pourra tout ensemble déterminer les « formes » et les justifier.

Il n'y a pas de *méthode gnoséologique* spéciale; il n'y a qu'une recherche *empirique*, basée sur une croyance qui appartient à la « connaissance naturelle ». Aussi, pour M. Elsenhans, cette détermination des « formes » va-t-elle de pair avec une classification des sciences qu'il esquisse. Les fins de la science étant au nombre de trois : ordonnance (mathématisation), classification, explication causale, il y a trois sortes de principes : les formes de l'intuition, le concept de substance, la loi de causalité. Irréductibles entre eux, ces principes le sont également à l'expérience, en ce sens qu'ils constituent des *dispositions naturelles* qui enveloppent le double caractère du nécessaire et de l'universel; c'est pourquoi nulle évolution psychologique ne les expliquerait, puisqu'elle-même ferait partie de l'expérience, et ne pour-

rait rendre compte du tout où elle figure. On voit par là quel rapport la psychologie et la gnoséologie soutiennent entre elles. La théorie de la connaissance suppose une « psychologie du connaître » ; mais la psychologie ne dépasse pas le point de vue du « réalisme naïf », tandis que la gnoséologie pose le problème du rapport entre la connaissance et l' « objet » transcendant.

Le problème des *limites de la connaissance* peut être abordé, soit en recherchant les bornes de la faculté même de connaître comme telle, soit en cherchant les bornes du domaine de la connaissance. Et, bien que l'on ne puisse adopter entièrement la thèse de Fries sur le « caractère inintelligible (Unerklärlichkeit) des qualités », bien que l'explication mathématique (avec réduction à l'identique) ne soit pas (comme Fries semble le croire) le seul procédé de la science, bien que la réalité puisse être serrée de plus en plus près par une complication des attributs et des lois, bien que l'explication historique elle-même (en dépit des oppositions radicales affirmées par Rickert) suive les mêmes méthodes que les sciences de la nature ; il y a dans le réel (et c'est le fond de la thèse de Fries) quelque chose d'irréductible aux formes symboliques de la science, à savoir le *donné* même, l'*expérience* individuelle (Erlebnis) avec les évaluations que nous introduisons en elle. Quant au *domaine* de la connaissance, la thèse *subjectiviste* de Fries et l'affirmation qui en découle d'une *foi spéculative* en la portée transcendante des « Idées », permettent de dépasser les limitations promulguées par Kant, et de ne pas voir dans l'intuition empirique la borne des énonciations objectives. Chez Kant lui-même, les « principes régulateurs », qui ont pour fonction exclusive (et *immanente*) d'assurer à la raison l'*unité systématique* dont elle a besoin, tendent à se transformer en *hypothèses transcendantes*. Or cette fonction unifiante, ce rôle *explicatif*, constituent des titres légitimes à l'affirmation objective ; telle est l'attitude des savants à l'égard des hypothèses. On ne saurait objecter le relativisme de Poincaré et sa théorie des hypothèses « indifférentes », car la connaissance vise toujours le réel au delà des rapports et les hypothèses « indifférentes » deviennent par degrés des hypothèses « réelles ». L'exemple des savants, ainsi que le concept même de l'hypothèse « utilisable », montrent que l'on a le droit, en de telles « anticipations, » de dépasser tous les matériaux que l'expérience fournit ; et l'opportunité de ces « explications » métaphysiques s'impose lorsque rien dans l'expérience ne peut rendre raison des faits (ainsi le concept d'un « monde extérieur » pour expliquer que la sensation apparaisse ou disparaisse). Or le principe même de cette « utilisation » transcendante invite à transformer les convictions pratiques en hypothèses théoriques. On ne leur enlèvera pas leur *certitude* dans le domaine de l'action parce qu'on fera d'elles des *problèmes* dans l'ordre spéculatif. Et le rapport sera doublement intime entre la science et la foi : la foi fera partie de la réalité même que l'hypothèse interprète, le rattachement de la foi à l'hypothèse explicative de cette réalité l'empêchera de se tourner en

chimère. Au reste, les hypothèses transcendantes demeureront *problématiques*, et l'on approchera d'autant plus des *limites de la connaissance* que les « idées » explicatives offriront un caractère plus radical. Mais l'esprit sera guidé en cette démarche inlassable par « une conviction qui est au delà de toute connaissance, par la foi inébranlable en un idéal de vérité ». J. SEGOND.

Julius Guttmann. — KANTS GOTTESBEGRIFF IN SEINER POSITIVEN ENTWICKLUNG. 1 br. gr, in-8°, 104 p. Berlin, Reuther et Reichard, 1906.

La brochure de M. Guttmann constitue le premier numéro d'une série de publications dont la *Kantgesellschaft* a assumé la charge : elles sont destinées à servir de compléments aux *Kantstudien* : et M. Vaihinger est à la tête de l'entreprise.

M. Guttmann, dans un travail antérieurement paru, avait étudié l'évolution du concept de Dieu dans la philosophie kantienne jusqu'à la *Dissertation* de 1770. Il résume, dans les premières pages de son travail actuel, les conclusions obtenues par lui. Puis il examine les idées de Kant à ce sujet, telles que nous les offrent les *Leçons sur la Métaphysique* publiées par Pœlitz Il est d'avis, en effet, que ces leçons, avec les oscillations de pensée qu'elles expriment, traduisent l'état d'esprit de Kant durant la période immédiatement antérieure à la période criticiste . Abordant ensuite l'époque du criticisme, il analyse la conception kantienne au double point de vue *théorétique* et *moral*. Enfin, il cherche si les ouvrages que Kant n'a pas publiés lui-même apportent à cette conception de Dieu des éléments nouveaux. — Mais, si le *criticisme* forme ainsi le centre de l'étude, c'est beaucoup moins la critique faite par Kant de l'idée de Dieu qui est visée par M. Guttmann, que la conception *positive* de Dieu élaborée progressivement par Kant.

Or, au point de vue *théorétique*, l'effort de Kant pour attribuer à l'idée de Dieu une réalité effective — et non un simple rôle *régulateur* de l'expérience — aboutit à identifier Dieu avec la *chose en soi*, fond primitif de l'être que traduit le phénomène et à faire du concept de Dieu comme le symbole de l'*unité systématique* de l'expérience. Mais l'analyse de la *finalité*, telle que la développe la *Critique du Jugement*, conclut à une distinction possible entre Dieu et le principe téléologique de la nature. De là l'incertitude des thèses kantiennes, en ce qui regarde l'objectivité du concept de Dieu.

Au point de vue *moral*, c'est encore l'idée de finalité qui joue le principal rôle. Et le concept de Dieu servirait, d'une part à réaliser le *souverain bien* par l'unification de la moralité et du bonheur, d'autre part, à fonder en un même système la téléologie de la nature et la téléologie morale. Mais celle-ci, comme celle-là, pouvant être inter-

prétée sans l'intervention de l'idée de Dieu, le caractère objectif de cette idée est à nouveau compromis.

Malgré ces incertitudes, et en dépit de l'incompatibilité évidente entre le Dieu-substance de la métaphysique théorétique et le Dieu personnel de la métaphysique morale, M. Guttmann maintient — en historien qui doit respecter le texte de son auteur — le sens traditionnel de la métaphysiqne et de la théologie de Kant. Contre Cohen, il affirme que les *Idées* de la raison et la *chose en soi* n'ont pas un simple rôle de direction *idéale*, mais bien une portée *transcendante*. Contre Paulsen (entre autres), il affirme que les indications *panthéis, tiques* éparses dans l'œuvre de Kant ne permettent pas de méconnaître le sens *théiste* de la théologie kantienne.

J. SEGOND.

Paul Bœhm. — DIE VORKRITISCHEN SCHRIFTEN KANTS, 1 br. in-8°, VI-124 p. — Strasbourg, Trübner, 1906.

Tandis que certains historiens du kantisme ont prétendu assigner surtout à des influences extérieures les grands changements qui se sont produits dans la pensée kantienne, Kuno Fischer a soutenu, non sans quelque exagération, que le développement de cette pensée avait été continu, spontané et nécessaire. M. Paul Bœhm s'est proposé, grâce à l'étude attentive de ceux des écrits kantiens de la période *antécritique* qui se rapportent à la métaphysique et à la théorie de la connaissance, de retracer, dans la mesure du possible, l'évolution *immanente* du kantisme. Il a montré que, de bonne heure, en approfondissant la physique newtonienne, Kant avait été naturellement amené à réagir contre la spéculation leibniziano-wolfienne, à nier la prépondérance universelle du principe de contradiction, à distinguer entre le fondement *logique* et le fondement *réel*, à poser le problème *causal*. Il a fait voir le rôle joué dans ce développement critique par les réflexions spontanées sur les quantités négatives, sur la nature de la mathématique et la différence entre la méthode de la mathématique et celle de la philosophie. Kant s'est donc acheminé spontanément à la théorie de la *Dissertation inaugurale* sur la connaissance sensible. Et, comme le prouve M. Bœhm, il est inadmissible que l'influence décisive de Hume, l' « éveil du sommeil dogmatique », ait été nécessaire à ce développement si naturel; inadmissible surtout que cette influence doive être placée en 1762, à l'entrée d'une prétendue période d'*empirisme sceptique*, laquelle n'a jamais existé pour Kant. L'influence de Hume est réelle cependant; mais, postérieure à la *Dissertation inaugurale*, c'est en 1771 ou 1772 qu'il convient de la situer; Hume a simplement fourni à Kant l'occasion d'élargir le problème causal, spontanément formé dans son esprit, et de construire, pour le résoudre, la déduction trancendantale des catégories. J. SEGOND.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA DÉPENDANCE DE LA MORALE

ET

L'INDÉPENDANCE DES MOEURS

I. — La morale sous la dépendance des mœurs

Lorsque nous énonçons que des lois régissent tel ou tel ordre de phénomènes physiques, le cours des astres ou les combinaisons des corps, nous savons que nous employons une métaphore. Les lois, qui n'existent que dans notre esprit, ne régissent pas les phénomènes. Elles expriment ce qu'il y a de constant dans les manières d'être propres aux phénomènes et, si nous formulons des lois, c'est que nous avons d'abord observé des faits. Les lois sont des déductions tirées de l'expérience. Si, après avoir établi une loi à l'égard de quelque ordre que ce soit de phénomènes physiques, il nous arrive d'observer que l'un des phénomènes de cet ordre ne s'accommode pas de la loi, c'est à la loi que nous donnons tort, non au fait. Les lois physiques sont des dépendances des phénomènes physiques.

S'agit-il des phénomènes moraux, tout change. L'expérience est ici sans autorité. On suppose que les lois morales tirent leur légitimité d'un principe différent de celui dont les lois physiques tirent la leur. Ce principe est tour à tour la volonté divine ou la Raison qui n'est, au sens ontologique qu'elle assume ici, qu'un déguisement abstrait de l'arbitraire divin. Sous ce jour, les lois morales, expression d'une activité différente de celle que nous touchons dans l'expérience, soutiennent, avec les phénomènes auxquels elles s'appliquent, un rapport inverse de celui que nous observons entre les lois et les phénomènes du monde physique. Tandis que les lois physiques sont des déductions tirées du jeu des phénomènes physiques, les phénomènes moraux se voient déduits des lois morales. Aussi, lorsque des phénomènes de cet ordre ne s'accommodent pas des lois morales, ce n'est pas à celles-ci que l'on donne

tort, mais à ceux-ci : on les dit immoraux. Ce désaccord ne laissant pas que d'être fréquent, on a dû inventer tout un ordre de sanctions invisibles, justice immanente, joies et peines futures, qui réparent l'échec apparent imposé par le phénomène à la loi. A ce prix les phénomènes moraux, c'est-à-dire les mœurs, tombent sous la dépendance de la morale.

Cette construction n'est pas sans entraîner quelques incommodités. La principale est qu'à côtés des éléments ordinaires de la connaissance qui, sous la diversité de leurs aspects, relèvent d'un même principe de développement spontané et s'offrent à nous dans l'expérience, elle en suppose d'autres qui ne supportent avec les données de la connaissance naturelle aucune commune mesure. Au monde physique on oppose le monde moral en vue duquel on décrète un statut spécial. Dès lors une représentation de l'universalité des phénomènes sur un plan commun cesse d'être possible. Le principe de causalité, qui est notre grand moyen d'explication, qui est le nœud avec lequel nous assemblons en un même tissu les éléments divers de l'expérience, le principe de causalité, désavoué en ce qui touche aux phénomènes du monde moral, se voit remplacé par un principe d'arbitraire invérifiable, indéterminable qui infirme ses déductions. Le monde devient inintelligible sous le jour de l'expérience et de la raison explicative. On ne renonce pas pourtant à le connaître, mais l'interprétation que l'on s'en forme repose sur un acte de foi, c'est-à-dire sur un état de volonté.

Aussi longtemps que cet acte de foi, fidèle à ses origines, se réclame de ce seul parti pris volontaire, il est inattaquable par les moyens intellectuels, puisqu'il récuse leur valeur, et c'est là le pur état dogmatique. Mais si les dogmes sont inattaquables par les moyens intellectuels, ils ne manquent pas, à la façon de tous les éléments irréductibles de la volonté, de mener entre eux, en raison même de cette irréductibilité, des luttes sans merci, des guerres d'extermination dont l'histoire témoigne. Chaque dogme, attribuant à ses affirmations un caractère d'universalité, considère logiquement tous les autres comme la négation de sa propre réalité. Or, cette hostilité ne tarde pas à leur faire perdre bientôt le bénéfice de leur attitude intangible, à les faire déchoir de leur état de pureté primitive. Bien que les dogmes soient, en leur principe, une simple affirmation du vouloir, le contenu de cette affir-

mation n'en implique pas moins une intervention intellectuelle préalable, toute langue et toute syntaxe au moyen desquelles toute idée, fût-elle la plus excentrique, s'exprime, supposant un prodigieux travail antérieur d'élaboration, de systématisation des éléments de l'esprit. Pour répondre aux attaques des dogmes adverses qui le menacent, tout dogme use d'abord de la violence, mais il fait bientôt appel aussi à ce système logique, qui est, quoi qu'il en ait, son moyen d'expression, à ce système prodigieusement ancien et merveilleusement hiérarchisé qu'est l'intelligence humaine avec ses lois ou ses conventions auxquelles nul esprit ne peut se soustraire sans se mettre lui-même en péril parce qu'elles sont le moyen de son pouvoir sur les choses. Dès qu'ils ont fait cet appel, les dogmes, en tant que dogmes, sont condamnés à échéance plus ou moins brève. La puissance qu'ils ont appelée à décider entre eux va les condamner tous. Pourtant leur disparition ne va point sans transitions et longtemps encore, sous l'influence de l'ancienne sensibilité, le mécanisme logique de l'esprit pris pour arbitre mais faussé toujours en quelque endroit par l'instinct théologique, demeure contraint de témoigner en faveur du dogme.

La dernière grande entreprise de falsification de cette sorte fut le Kantisme de *la Raison pratique*. On va s'efforcer, en une brève analyse, de faire toucher l'endroit où l'assemblage systématique, en quoi consiste le jeu intellectuel, a été faussé par la seconde *Critique* et, du procédé même mis en œuvre par Kant pour obtenir cette déviation, on s'appliquera à faire sortir les déductions positives que comporte le fonctionnement légitime de ce jeu mental. Cette analyse aura pour conséquence de placer les phénomènes appelés moraux sur le même plan de connaissance que tous les autres et de rétablir à leur endroit la relation d'antériorité du phénomène par rapport à la loi, du fait concret par rapport à la formule abstraite, que l'on a vue invertie par le dogme. Il apparaîtra alors, semble-t-il, que les phénomènes relatifs à la conduite sont donnés dans l'expérience comme les autres phénomènes, en sorte que la morale, c'est-à-dire l'ensemble des lois qui, à un moment quelconque de l'évolution historique, s'appliquent aux modes de la pratique humaine est une dépendance des mœurs, une dépendance d'un ordre de phénomènes spéciaux dont on s'efforcera de préciser le caractère et d'établir la généalogie.

*
* *

On pourrait contester la distinction établie par Kant entre la forme et le contenu de la connaissance. Il le faudrait faire si l'on devait nécessairement attribuer à cette distinction le sens d'une opposition, d'une différence de nature et d'origine entre cette forme et ce contenu. Mais, si les développements de la pensée kantienne, postérieurs à la première *Critique*, supposent cette interprétation, ce fut au contraire la volonté expresse et ce fut aussi le haut mérite de Kant d'inaugurer une méthode purement expérimentale, de fonder sur l'analyse de la seule expérience psychologique jusqu'à la valeur des formes mêmes de la pensée. On acceptera donc la distinction kantienne en lui conservant la signification légitime et féconde qu'elle comporte, en réservant expressément la commune origine, dans l'expérience psychologique, de la forme et du contenu. On constatera que c'est pour avoir oublié cette genèse tout empirique de la forme et à la suite d'une faute manifeste contre sa propre méthode, que Kant a pu, dans *la Critique de la Raison pratique* et dans *la Métaphysique des Mœurs*, détourner vers des conclusions dogmatiques les données de l'expérience, en ce qui touche aux formes de la pratique.

Lorsque, en effet, dans *l'Esthétique transcendentale*, Kant s'efforce de déterminer ce qui est *a priori* dans la connaissance, c'est à l'expérience qu'il s'adresse : il constate qu'aucune expérience n'est possible sans l'intervention des notions de temps et d'espace; il en conclut que ces notions sont *a priori*, qu'elles sont la forme et la condition de toute expérience possible. Est-ce à dire que ces notions soient différentes quant à leur origine des autres faits d'expérience? Pourquoi en serait-il ainsi, si c'est bien parmi les données de l'expérience psychologique que Kant les rencontre? Constater qu'aucune expérience n'est possible que n'y interviennent les notions de temps et d'espace cela ne signifie rien de plus en somme que ceci : à savoir que le temps et l'espace sont des éléments communs à tout fait de connaissance, soit la commune mesure, par rapport à laquelle tous les faits de connaissance s'ordonnent, la partie stable du phénomène grâce à laquelle tous les autres éléments instables, qui y apportent différenciation et variété, sont compris en un même système, apparaissent sur un même plan de

connaissance et peuvent former entre eux des relations. Après cela on peut attribuer au temps et à l'espace un caractère formel, mais cette attribution n'est rien de plus qu'un nom pour désigner leur universalité, c'est-à-dire le fait qu'ils sont donnés comme éléments dans toute expérience, en sorte qu'ils constituent le fait caractéristique de toute expérience. Ainsi s'efface, entre la forme et le contenu, pour faire place à une remarque de commodité logique, une prétendue différence de nature qui introduirait un hiatus dans le fait même de la connaissance. Les formes de la connaissance tirant leur origine de la même activité qui engendre le contenu, étant une part de ce contenu, n'étant que la partie constante du phénomène, et qui l'identifie, par contraste avec sa part instable qui le diversifie, elles relèvent, comme tout le reste, de la catégorie de l'expérience, issues du jeu, d'un même principe, l'activité de la pensée, soit que l'on envisage sous ce terme une substance, soit que l'on n'y voie qu'un pur moyen logique.

Quand, par la suite, Kant décrit et classe les catégories de l'entendement, celles-ci remplissent une fonction analogue à celle que remplissent les formes de l'intuition. Chacune d'elles désigne, qu'il s'agisse des catégories de la quantité ou de celles de la causalité, quelque chose de commun à toute expérience et sans quoi l'expérience ne tomberait pas sous l'entendement. Que cet élément commun, qu'un élément commun quelconque vienne à faire défaut, la synthèse intellectuelle n'est plus possible, les phénomènes épars n'ont plus de liens entre eux et cessent de composer l'ensemble en partie systématisé que nous nommons l'univers. Le caractère formel, déduit ici, comme pour l'intuition, de la stricte analyse de l'expérience psychologique, est un caractère d'universalité et tire de ce seul fait d'universalité son importance, sans qu'il soit besoin de lui attribuer une valeur transcendentale. Aucune de ces formes ne préjuge du contenu de l'expérience. Aucune ne promulgue des lois déterminant la nature de ce contenu et ses modalités, sans quoi toutes les sciences seraient déductives, l'observation et l'induction seraient des détours inutiles pour connaître.

Mais si Kant est demeuré fidèle à cette méthode tant qu'il a traité des formes de la connaissance, on ne saurait contester qu'il s'en est départi dès qu'il a traité des formes de la pratique. Le mot

forme prend chez lui en cette matière une acception toute différente. A s'en tenir à la notion précise que l'on vient de considérer sous ce terme, il est évident que ce qu'il donne pour une forme n'en est pas une. Son impératif catégorique, sous les expressions concrètes dont il l'a tour à tour revêtu, ne se fonde plus sur un fait d'universalité donné dans l'expérience mais sur *l'hypothèse* d'un fait d'universalité dont la détermination suppose, contrairement à toute science critique, la connaissance possible d'une téléologie de l'existence d'ordre purement nouménal. Ce qui pourrait être accepté pour le principe formel de la pratique, à la suite d'une analyse pareille à celle qui permit de déterminer les formes de la connaissance, ni Kant, ni les néo-criticistes ne l'ont jamais mis en lumière. Pourquoi ? Parce que, défini, ce principe n'eût pu rendre les services que l'on attendait de lui, parce qu'il se fût montré entièrement extérieur aux idées de devoir, de liberté et de responsabilité morale qui constituent l'éthique kantienne, de même qu'elles constituaient déjà, sur d'autres fondements, l'éthique chrétienne et spiritualiste, — parce que ce principe formel, à la façon des formes de la connaissance, se fût montré indifférent aux divers aspects de son contenu, parce qu'étant vraiment une forme, il n'eût plus été une source de causalité et ne fût intervenu que pour figurer l'élément commun à tous les phénomènes compris sous la catégorie morale, l'élément qui les identifie les distinguant par sa présence de ceux des autres catégories, mais laissant place à ses côtés à d'autres éléments par lesquels ces phénomènes se distinguent les uns des autres.

Cette définition d'une forme de la pratique que Kant n'a point produite, on va tenter de la donner ici, persuadé que l'on est de la valeur de la méthode analytique de Kant, persuadé qu'à travers cette distinction de la forme et du contenu, dans les termes de la signification que l'on a attribuée à l'une et à l'autre, on doit atteindre la source commune de toute connaissance, l'expérience, de façon à en faire jaillir un enseignement fécond.

Si la forme de la connaissance est constituée par l'ensemble des conditions qui accompagnent nécessairement tout fait de compréhension, quel que soit le contenu variable du phénomène par où il s'objective et se différencie, c'est-à-dire quel que soit le caractère particulier de l'objet perçu ou de l'idée conçue, la forme

de la pratique, selon un parallélisme rigoureux, sera constituée par les conditions qui accompagnent nécessairement toute action, quel que soit d'ailleurs le caractère particulier de cette action. Or, si, pour déterminer ces conditions, on recherche quel est l'élément dont la présence s'observe en tout acte réputé moral, à défaut duquel un acte cesse d'apparaître à l'esprit sous cette catégorie, on est amené à constater que cet élément consiste en un jugement, accompagnant, dans l'esprit de qui va accomplir un acte, l'exécution de l'acte, jugement qui approuve ou désapprouve, conclut à faire ou ne pas faire, à un oui ou à un non, et qui place les qualificatifs bon et mauvais sur les solutions opposées engendrées par l'alternative. Cet élément a bien le caractère formel, il est bien comparable, à l'égard de l'action, à ce que sont, à l'égard des objets saisis par l'intuition ou par l'entendement, les idées de temps, d'espace, de cause, de quantité. Il décide de l'existence, de la réalité du phénomène sans rien préjuger de son contenu ni de ses modes. Telle quelle, cette forme de la pratique implique purement et simplement, de la part du sujet volontaire, *un fait de non indifférence* à l'égard de l'acte à accomplir, elle implique que tout acte, dans son rapport avec le sujet particulier qui va l'exécuter, *est jugé* par celui-ci bon ou mauvais. Ceci et rien de plus. Ceci, sans plus, suffit à classer un phénomène sous la catégorie morale, à le distinguer du phénomène physique dont la causalité a sa source en une activité étrangère à un sujet conscient, à le différencier d'un acte automatique, d'un réflexe.

Dire que cet acte *est* en réalité bon ou mauvais pour le sujet serait déjà tirer de la forme de la pratique une déduction qu'elle est impuissante à fournir et qui ne peut être établie que par l'empirisme. Mais Kant ne s'en est pas tenu à ce premier abus et il a fait entrer dans son idée du devoir la conception d'un bien en soi selon laquelle l'acte a une valeur indépendante de sa relation avec le sujet, une valeur déterminée par sa relation avec un entité nouménale qui, aux termes de la première critique, ne peut être atteinte par la connaissance, en sorte que tout ce qui peut être dit à son sujet relève du dogmatisme le plus arbitraire.

C'est donc ici que l'on situera la substitution faite par Kant, au cours de ses spéculations, d'un principe dogmatique aux déductions autorisées par l'analyse de l'expérience psychologique. Au fait

de *non indifférence* à l'égard de l'acte à accomplir que l'analyse, appliquée aux éléments de la pratique, révèle, en raison de son universalité, comme la forme de la pratique, il a substitué, avec l'idée du devoir, un concept dans lequel il a fait entrer préalablement toutes les conséquences qu'il lui a fait postuler ensuite, — idées du bien, du libre arbitre, de la responsabilité, du mérite et du démérite, — au point qu'elles constituent toute sa substance, au point qu'il n'a, privé d'elles, aucun sens, — en sorte, qu'aucune de ces conséquences n'étant donnée dans l'expérience, on peut affirmer, en toute sécurité logique, du concept, lui-même qu'il y est insaisissable, qu'il n'y existe pas.

*
* *

A tenir strictement pour la forme de la pratique, le fait de *non indifférence*, le fait de *partialité* que l'on vient d'énoncer, on va montrer qu'à la façon des formes de la connaissance, il nous met en relation, par le caractère d'universalité qui nous l'a fait choisir, avec les divers éléments de la pratique, de la façon la plus utile à nous les faire connaître.

Son premier office est de nous mettre à même de distinguer avec clarté le phénomène moral du phénomène physique. On remarquera en effet que celui-ci est reconnaissable à ce qu'un seul ordre de causes intervient en vue de sa production. Le phénomène moral, au contraire, se montre le produit d'une double série causale, l'une, d'ordre physique qui détermine l'acte, l'autre, d'ordre intellectuel qui détermine le jugement porté sur l'acte. Toutefois, ces deux séries causales qui interfèrent, s'accordant ou se combattant pour la production de l'acte, n'en ont pas moins, l'une et l'autre, une commune origine en un déterminisme de même nature et, quand il est question d'une causalité d'ordre intellectuel pour désigner la seconde, cette qualification n'est qu'un moyen de distinguer un phénomène plus complexe d'un plus simple, un fait primitif d'un fait dérivé et il reste, pour qu'il soit possible de traiter des rapports de ces deux séries entre elles, après les avoir distinguées par des noms, à les identifier quant à leur nature. C'est dire qu'il reste à rechercher le fait d'ordre physique sur lequel s'est greffée la série causale d'ordre intellectuel à l'extrémité de laquelle apparaît le jugement porté sur l'acte.

C'est dire déjà que la catégorie morale, constituée par l'apparition de ce jugement, n'est pas un élément originel et qu'elle est une dépendance d'autre chose qu'elle même.

Cet élément primordial d'ordre physique qu'il s'agit de découvrir devra donc remplir cette condition de déterminer toujours, chez le sujet qui accomplit un acte, un jugement de valeur sur l'acte qu'il accomplit. C'est à ce prix que cet élément répondra au caractère formel auquel on a distingué que l'acte moral était reconnaissable. Or cet élément se manifeste avec la sensibilité, pour user d'un terme plus précis, avec le goût. Sans le goût, la forme de la pratique n'a pas de contenu, sans le goût, il n'est pas de jugement sur les actes et sur les choses, il n'est point de réalité morale. Mais toute action est bonne pour un individu donné qui a pour effet de procurer satisfaction à son goût, toute action contraire est mauvaise. Prise en son sens le plus étroit, cette énonciation qui substitue, aux termes objectifs et abstraits *Bien* et *Mal* les termes subjectifs et concrets *bon* et *mauvais*, nous met en possession du fait éthique élémentaire, de l'atome, en matière de chimie morale, dont les combinaisons permettent d'expliquer les complications les plus singulières des morales sociales, les raffinements les plus subtils des morales individuelles et jusqu'aux inversions mêmes par lesquelles l'individu semble agir contre son goût.

Pour se rendre compte de ces raffinements et de ces complications, il suffit de faire intervenir, d'une part, le pouvoir individuel d'imaginer, de réfléchir et de prévoir, et, d'autre part, le phénomène social au sens le plus général du mot, au sens où il désigne le fait d'une pluralité d'éléments en relation nécessaire les uns avec les autres. De ce point de vue, si l'on considère qu'il est impossible de concevoir l'individu en dehors d'un milieu social, où sa sensibilité particulière, avec le goût qui la manifeste, vient en conflit ou en concurrence avec d'autres sensibilités, on concevra aussi que ce goût lui-même ne se rencontre pas à l'état isolé dans le milieu individuel. Dans ce milieu, qui joue à l'égard des divers instincts particuliers le rôle du milieu social à l'égard des individus, ces instincts, ces goûts, ne sont parvenus à s'ordonner, avec plus ou moins de bonheur, qu'à la suite de longs conflits; il s'est établi entre eux une hiérarchie, plus ou moins stable, en vertu de laquelle beaucoup d'entre eux, dominés par les autres, ont été condamnés

à ne pas s'exercer ou à restreindre leur fougue dans des limites fixées. Le même conflit aboutit entre individus aux mêmes compromis : les plus forts, qu'ils soient une élite, qu'ils soient le nombre, satisfont avec plus d'ampleur leurs goûts propres et un plus grand nombre de leurs goûts et de leurs instincts. Les individus les plus faibles, afin de continuer à assouvir leurs goûts les plus forts, sacrifient les moins violents, ceux qui sont au bas de l'échelle dans la hiérarchie de goûts et d'instincts formés dans le milieu collectif individuel. Si l'instinct de vivre l'emporte en eux sur tous les autres, ils en viennent, placés sous le joug d'individus plus puissants, à sacrifier, par *crainte* de perdre la vie, jusqu'aux plus forts de leurs instincts et de leurs goûts. Nous touchons donc ici déjà cette inversion selon laquelle l'individu qui possède un goût très violent emploie toute sa force à ne pas satisfaire ce goût : or, s'il agit ainsi, c'est, on vient de l'observer, parce qu'il existe en lui un goût de vivre encore plus fort que les goûts les plus énergiques qu'il aimerait à satisfaire en vivant. La crainte, qui joue un rôle si important dans la constitution des morales, n'est donc ici qu'un nom pour désigner la prépondérance d'un goût, celui de vivre, sur d'autres goûts que l'individu ressent avec force et qu'il se charge pourtant de réprimer lui-même, parce qu'il réfléchit, parce qu'il a le pouvoir d'imaginer, parce qu'il prévoit les conséquences, menaçantes pour sa vie, qu'entraînerait la satisfaction de ces goûts que des individus plus forts lui défendent de satisfaire. Toute cette morale de la crainte, assez compliquée déjà pour masquer ses origines et faire croire à l'intervention d'un principe métaphysique, se construit donc pourtant au moyen des seules notions *bon* et *mauvais* dans leur rapport avec une physiologie individuelle. Est bon l'acte qui satisfait le goût d'un individu concret donné, mauvais l'acte qui contrarie ce goût. Agissant dans le double milieu collectif des instincts et des individus, cette maxime primitive détermine un individu prévoyant et réfléchi à nommer *mal* toute une série d'actes propres à satisfaire *immédiatement* quelques-uns de ses goûts, à nommer *bien* toute une suite d'actes propres à contrarier ces mêmes goûts. Sous cette latitude morale de la crainte l'homme se crée ainsi des impératifs et des prohibitions formés les uns et les autres en vue de satisfaire un goût de vivre, qui est, à ce stade, son goût dominant.

A mettre en jeu d'autres instincts et d'autres mécanismes psychologiques on va pénétrer dans une zone plus tempérée du climat moral et qui va produire des fruits plus nuancés. Il suffit, pour les voir mûrir, d'élever le pouvoir, d'imaginer jusqu'au degré où il est assez fort pour faire échec à la réalité, et opposer dans l'esprit, aux formes positives du réel, des formes psychologiques qui, parfois, se brisent à ces formes plus anciennes, mais parfois aussi les dissolvent et parviennent à les remplacer. Cette aventure psychologique, met en scène un des aspects de ce pouvoir essentiel que j'ai nommé le Bovarysme et que j'ai défini la faculté, départie à l'homme, de se concevoir autre qu'il n'est, de concevoir autres qu'ils ne sont, sous l'empire d'une suggestion ayant pour origine l'intérêt, l'amour propre ou l'enthousiasme, les mobiles de ses actes. Or, tout individu en contraignant un autre, tout groupe d'individus contraignant un autre groupe, à la suite du premier fait de violence où il a prouvé la supériorité de sa force, en vient le plus souvent à employer un subterfuge dont le succès repose sur ce pouvoir qu'a l'homme de se donner le change. A la contrainte qu'il exerce à l'égard d'autrui et qui est de sa part un fait d'exploitation en vue d'une utilité personnelle, celui qui est le plus fort s'efforce d'attribuer une valeur d'utilité générale. Il s'efforce par exemple de persuader que ce qui est pour lui un profit et pour autrui une servitude est ordonné par une loi supérieure, n'émanant pas de lui-même mais de la divinité ou de la Raison, et qui, en retour de l'obéissance qu'on lui accorde, promet le bonheur. Il fait ainsi que l'impératif qu'il édicte, et qui est pour lui une attitude d'utilité positive, soit pour les autres une attitude d'utilité imaginaire. Par le moyen d'une fiction il universalise dans l'imagination de tous, et de ce fait rend sacré, ce qui lui profite en réalité. Pour que cette fiction tienne ses promesses et soit effectivement une attitude bienfaisante pour tous, il suffit qu'elle soit crue vraie. Or le pouvoir de concevoir autres qu'ils ne sont les mobiles de l'action, va dans certains cas et sous certaines conditions, réaliser cette croyance dans l'esprit de l'individu ou du groupe dominé. Individu ou groupe, s'il veut vivre, si, en même temps, il se fait encore quelque haute idée de lui-même, va accepter avidement, comme un moyen de salut, la fiction que le maître lui tend et qui le relève de sa déchéance : car il va oublier qu'il obéit à la force en se persuadant

qu'il obéit à la Raison ou à Dieu. En dénaturant ainsi, en concevant ainsi autres qu'ils ne sont les mobiles de ses actes, il va se concevoir lui-même autre qu'il n'est; réduit en esclavage il ne va plus sentir le poids de ses chaînes, faible et tyrannisé il va oublier sa faiblesse et se tenir pour l'égal de son tyran. Mais le maître lui-même ne va-t-il pas le plus souvent être dupe aussi du subterfuge dont il a usé et de la fiction qu'il a créée? En fait, il en est ainsi, et s'il en est ainsi c'est que ce subterfuge et cette fiction lui sont commodes, c'est qu'elles sont pour lui une économie de force et qu'elles lui épargnent la tâche d'imposer à tout moment, par la contrainte, et au prix d'un effort, sa suprématie. Ainsi le vainqueur accepte par intérêt la fiction que le vaincu accepte pour ménager sa fierté. L'un et l'autre croient vrai ce qui est utile à chacun, à la suite d'un état de fait que la force a créé.

*
* *

Ce compromis, que par le moyen de l'analyse précédente, on a ramené à des termes relativement très simples, est celui qui se manifeste en tout état social complexe. Dans ce nouveau milieu, au lieu d'un groupe d'hommes qui en domine un autre, on rencontre un grand nombre d'individus répartis en classes, en professions, en groupes régionaux, des individus que la nature a faits inégaux entre eux quant au pouvoir dont ils disposent de satisfaire leurs goûts, chez chacun desquels ces goûts sont disposés selon des hiérachies quelque peu différentes. Ici comme dans l'exemple précédent, où l'on n'envisageait que deux termes antagonistes, des conventions se sont formées entre tous les intéressés et ces conventions n'ont acquis force de loi qu'à la suite de longs et multiples conflits au cours desquels la puissance de chaque catégorie d'individus a été éprouvée, a vu son étendue et ses limites définies. Ici également nous n'avons jamais affaire qu'au même désir de satisfaction d'un goût concret qui inscrit les étiquettes *bon* et *mauvais* sur ses appétences et ses aversions, et ce goût est ici encore comprimé, transformé par un double fait social, dont le premier consiste en ce qu'il est en relation et vient en concurrence, dans l'intimité d'une même physiologie individuelle, avec des goûts différents qui tous cherchent à exploiter à leur profit l'énergie individuelle, dont le second consiste en ce qu'il vient en conflit, dans

un même milieu social, avec des goûts pareils s'exprimant dans les autres physiologies individuelles. Le fait moral a donc toujours ici la même signification qui lui a été attribuée une fois pour toutes; il a pour forme la distinction en bon et en mauvais établie à l'égard de toute action par un goût particulier, qualifiant cet acte par rapport à lui-même et infléchissant l'énergie individuelle vers la direction de son bien. Ce phénomène moral, dans tous les cas où il se manifeste chez l'individu par la répression d'un désir, signifie, soit que ce désir prend une voie détournée pour s'assouvir plus sûrement et sans bataille sous des conditions tolérées par le compromis social, soit qu'il a été sacrifié, dans l'intimité de la physiologie où il s'élève, à d'autres instincts plus forts qui, au prix de ce sacrifice, ont obtenu des autres individus compris dans le système social la liberté de se satisfaire.

Le point où s'équilibrent, de façon plus ou moins instable, les désirs multiples compris dans un même ensemble équivaut exactement à ce que M. Durkheim a nommé la pression sociale. Cette pression se fait sentir au moyen des lois positives, au moyen du préjugé et de la coutume, au moyen d'un état général d'appréciation selon lequel les étiquettes bien et mal sont apposées, d'un consentement unanime, sur tous les actes possibles. Cette codification des actions sous les étiquettes bien et mal, où s'exprime en un impératif le compromis social, exerce sa pression sur toute conscience individuelle. Elle constitue la morale, la morale en tant que phénomène social, cet « instinct du troupeau dans l'individu » selon la formule de Nietzsche, qu'il n'est pas nécessaire de prendre au sens péjoratif.

A rappeler les points principaux de ces développements, on retiendra qu'après avoir reconnu la forme générale de la pratique dans le jugement porté sur l'acte par le sujet qui l'accomplit, jugement de valeur tout subjectif, impliquant seulement de la part du sujet un état de non indifférence à l'égard de l'acte et ne préjugeant jamais de sa propre valeur objective, on a découvert, à travers ce fait de partialité pur et simple, avec le goût, l'élément physiologique qui lui donne naissance. Le jugement moral s'est ainsi trouvé rattaché, par le lien de la cause à l'effet, à l'ensemble de l'empirisme. Il suit de là que la forme de la pratique ne se montre pas pourvue d'une généralité comparable à celle qui caractérise les formes de la connaissance, qu'elle ne peut leur être symétrique-

ment opposée à la façon dont Kant l'a fait, mais que le phénomène moral, avec sa forme propre qui le distingue du phénomène physique, apparaît, ainsi que tous les autres phénomènes empiriques, à travers les formes générales de la connaissance et s'y manifeste dans une relation étroite de dépendance à l'égard de la physiologie. Comme le goût physiologique, donné dans l'individu, se trouve, de ce fait même, donné dans la collectivité des individus, — l'individu n'existant pas à l'état isolé — on en vient à formuler, pour tenir compte des influences et des contraintes réciproques qui résultent de ces états de fait et engendrent les mœurs, que la morale est une dépendance des mœurs.

II. — Indépendance des mœurs a l'égard de la logique

De ce que la morale est une dépendance des mœurs et de l'état physiologique qui produit les mœurs, il résulte avec trop d'évidence que les mœurs sont indépendantes de la morale et cette conséquence suffirait peut-être à justifier le titre de cette étude. S'il en était ainsi, on n'aurait fait que résumer dans les développements précédents les raisons qui militent en faveur d'une conception, non point généralement admise puisqu'elle a contre elle toute philosophie religieuse, spiritualiste ou kantienne, mais acceptée pourtant comme irréfutable par un grand nombre d'esprits et dont M. Lévy-Bruhl a exposé les termes avec beaucoup de force persuasive et de clarté[1]. Mais on vise dans cette étude à établir quelque chose de plus que cette interversion du rapport communément imaginé entre la morale et les mœurs. Non seulement les mœurs sont indépendantes de la morale qui dépend d'elles, mais on prétend encore que les mœurs sont indépendantes de la logique. On entend par là qu'elles échappent à tout effort de déduction, en vue de déterminer quelles elles doivent être, en sorte qu'il n'est pas plus possible de les déduire de l'ensemble de l'expérience qu'il n'est possible de les déduire d'un *a priori* dogmatique.

Cette assertion ne va pas à mettre en échec les énonciations de M. Lévy-Bruhl dans *la Morale et la Science des Mœurs*. De ce qu'il existe à tout moment une réalité morale donnée, il résulte bien

1. *La Morale et la Science des Mœurs*, F. Alcan.

qu'il est possible de formuler quelques lois de cette réalité, on accordera même qu'il est possible également de l'améliorer en édictant les impératifs qui peuvent favoriser sa production. Une réalité morale donnée implique en effet sa téléologie, elle implique une conception particulière des rapports humains, de la vie et de son but qu'il appartient à la science des mœurs de dégager objectivement, dont la science des mœurs en tant que science des moyens, en tant qu'art moral peut aussi favoriser l'accomplissement. On croit donc la science des mœurs propre à procurer aux diverses réalités morales qui existent ou existeront dans le temps et dans l'espace un concours efficace. Une société en possession d'une science des mœurs fortement constituée serait, à l'égard d'une société que ne posséderait pas cette science, dans le rapport d'un homme capable de réflexion, de mémoire, d'esprit de déduction, à l'égard d'un homme qui n'aurait pas ces qualités. Mais cette formule — les mœurs sont indépendantes de la logique — s'oppose à une conception dont il semble qu'elle apparaisse encore dans la pensée d'un grand nombre de moralistes et de quelques sociologues et qu'elle tende, avec ceux-ci, à faire parfois de la sociologie, au lieu d'une recherche indépendante d'ordre purement scientifique, un succédané de la théologie. Cette conception s'exprime en cette croyance que la science des mœurs, parvenue à son point extrême de perfection, réussirait à définir en termes essentiels la notion du Bien, à fixer les contours et les règles d'une morale unique, à instaurer le règne d'une morale universelle, de la Morale. Ainsi, ce que la théologie s'efforçait de constituer par les moyens dogmatiques, la sociologie, une certaine sociologie du moins, s'efforcerait de le constituer par des moyens scientifiques. La science, selon un point de vue qui n'est pas encore entièrement aboli et qui a autorisé quelques esprits à décréter sa faillite, la science aurait pour destinée de suppléer la théologie. La foi a disparu qui faisait accepter les injonctions théologiques, mais non la sensibilité qui les approuvait, qui faisait apparaître désirables ses postulats, celui-ci entre tous, l'existence d'une loi morale unique régissant l'humanité entière, définissant pour les consciences inquiètes les formes immuables de l'idée du bien. Or c'est en vain que l'on s'efforce d'utiliser la science à la démonstration des fins religieuses et métaphysiques, car l'activité scientifique, différente

par les moyens qu'elle met en jeu de l'activité religieuse, en diffère aussi essentiellement par les buts qu'elle vise, ou tout au moins, à quelque intention qu'on l'emploie, par les buts qu'elle atteint.

M. Lévy-Bruhl, dans son bel ouvrage, pose cette question : « Les faits moraux sont-ils des faits sociaux, et les faits sociaux, en général, peuvent-ils faire l'objet d'une science proprement dite, ou, un élément de contingence toujours renouvelé et irréductible s'oppose-t-il à la constitution d'une telle science[1]? » A cette question, après les réserves que l'on vient de faire en faveur de la possibilité d'une science des mœurs, en tout état de cause, on répondra sans ambages : oui, un élément de contingence toujours renouvelé et irréductible est inhérent au fait de l'existence phénoménale. Cet élément de contingence, ajoutera-t-on, se confond à tout moment avec le phénomène moral. Fonder en logique cette double assertion ce sera atteindre le but que l'on s'est proposé, soit, établir l'indépendance des mœurs à l'égard de la logique, ce sera aussi soustraire le fait de l'existence à la possibilité d'une adaptation parfaite de toutes ses parties à son ensemble où il s'abolirait dans sa réalisation.

* * *

Qu'un élément de contingence irréductible soit inhérent au fait de l'existence, cela résulte des formes mêmes de la connaissance, telles que Kant les a formulées et telles qu'on les a acceptées avec lui comme déduites de l'expérience. Ces formes sont indéfinies. Nous ne pouvons connaître sans leur intermédiaire, mais dès que nous les appliquons à l'expérience, les phénomènes qui se formulent devant notre esprit nous apparaissent dans un devenir indéfini sans origine première et sans fin dernière. Les antinomies sont inviolables et il n'est pas davantage possible de se représenter un temps et un espace limités qu'il n'est possible de se représenter un temps et un espace infinis. Les idées de commencement et de fin sont inconciliables avec le fait de continuité qui donne leur signification aux notions de temps et d'espace. La représentation d'un temps total et d'un espace total limités par un commencement et par une fin, c'est-à-dire déterminés, exige l'intervention d'un

1. *La Morale et la Science des Mœurs*, p. 24.

temps antérieur et postérieur et d'un espace environnant. Sans cette intervention, il n'y a pas de représentation possible et cette intervention ruine aussitôt la représentation que l'on se voulait donner en faisant apparaître, par delà la totalité que l'on prétendait isoler, de nouveaux espaces, de nouvelles périodes de la durée. Quant au concept d'infini, il est purement négatif. Si nous tentons de le remplir, nous condamnons notre esprit à s'élancer sans fin d'un bond toujours renouvelé, toujours, plus frénétique et plus épuisé vers des perspectives que son effort ressucite et fait surgir inaltérablement semblables à elles-mêmes. Si, fatigués de cet effort exaspéré, nous prétendons opposer la faculté de concevoir à celle d'imaginer et l'entité abstraite aux entités concrètes, il n'y a rien de plus en ce parti auquel nous nous décidons qu'un aveu d'impuissance. L'abstrait n'est qu'un moyen de manipulation du concret, et concevoir n'est rien de plus qu'une forme algébrique d'imaginer. Avec le concept abstrait, nous nous épargnons une fatigue, une dépense cérébrale un long détour mental, mais nous ne fécondons pas l'inimaginable. Il n'y a rien dans le concept qui n'existe dans l'image et quand le concept ne recouvre aucune image, il est vide ou n'exprime que la négation de quelque chose. Le concept d'infini n'est qu'un mot pour signifier notre impuissance à assigner des limites. Il en est de même de l'idée d'une cause première, concept négatif au même titre que celui d'infini et où le besoin de connaissance, qui a inventé la notion de cause, s'abolit en se niant.

De telles énonciations sont des lieux communs philosophiques. S'il faut les ressasser, ce n'est pas qu'elles aient à redouter une argumentation logique contre laquelle il y aurait lieu de les défendre, mais une sensibilité traditionnelle, d'origine religieuse, toujours renaissante et toujours en éveil, leur oppose des partis pris de volonté à l'abri desquels se forment des apparences dialectiques. On imagine qu'une cause première est imaginable, que le monde forme un tout saisissable gouverné par un principe de finalité propre à faire converger tous ses éléments vers un même but. Pour réfuter ces postulats il suffit de les accepter selon leur rigueur absolue et d'en tirer les conséquences logiques. Ils montrent aussitôt leur source dans un état de sensibilité douloureuse qui, sous couleur d'une aspiration morale vers l'ordre et la perfection absolus, exprime en réalité sa réprobation à l'égard de l'existence et tend à

l'abolir. Dès, en effet, que l'on passe outre au caractère indéfini des formes de la connaissance, dès qu'au mépris des antinomies on décrète un premier commencement et une fin dernière, la vie phénoménale se résorbe tout entière dans le fait de convergence absolue qui confond de toute éternité, dans une adaptation parfaite de la tendance vers le but, ce premier commencement avec cette fin dernière qui, entre la cause première et la finalité ultime qui lui répond, écrase toute la substance du réel.

A l'encontre de ces conclusions nécessaires, formuler que les antinomies sont inviolables, n'est-ce point opposer la parole de vie au verbe de mort? Les antinomies sont inviolables, cela signifie que les formes de la connaissance font apparaître le monde dans un devenir indéfini et qui ne comporte aucun terme, cela signifie qu'elles excluent tout principe propre à causer la ruine du spectacle qu'elles suscitent et que, leur jeu, exilant la possibilité d'une convergence vers l'unité absolue où le mouvement se figerait, assure la pérennité du phénomène dans sa diversité. Si les antinomies peuvent apparaître ainsi qu'un problème angoissant, comme des barrières que l'on se lamente de ne pouvoir briser, et, comme un thème lyrique de désespérance, c'est au regard seulement d'une sensibilité malade qui considère la vie comme un mal et aspire, sciemment ou non, à la voir cesser. Au regard d'une sensibilité intellectuelle, les antinomies sont au contraire rassurantes et contiennent un enseignement riche de sens. Kant a bien vu qu'elles ne se dressent devant l'esprit que lorsque l'esprit prétend dépasser, au moyen des formes de la connaissance, les limites de l'expérience possible. Que sont-elles donc? Des garde-fous. Elles empêchent l'esprit pris de vertige de se précipiter dans le vide. Elles marquent la limite exacte où l'activité intellectuelle fait place au mysticisme, où la sensibilité scientifique fait place à la sensibilité religieuse. Elles nous rappellent que connaître, c'est connaître dans le temps, dans l'espace, dans le flux incessant de la causalité et que toute tentative pour atteindre, au delà et hors de ces formes indéfinies, un terme absolu, une finalité suprême de l'existence est un effort pour s'évader des limites de la connaissance, une tentative de suicide métaphysique. Elles maintiennent ainsi l'esprit dans les limites où la connaissance est possible et nous donnent le réel comme un compromis entre une part de système et une part de chaos, entre

une part de calcul et une part d'imprévu. Il n'est pas de connaissance du chaos absolu, d'un fait de divergence et d'éparpillement universels et les formes de la connaissance nous permettent d'introduire dans le chaos un principe de systématisation. Il n'est pas non plus de connaissance d'un tout entièrement systématisé où la tendance s'évanouit dans le but éternellement atteint et les antinomies nous enseignent que les formes de la connaissance sont faites de façon à rendre à jamais impossible cette systématisation absolue.

* * *

Les formes de la-connaissance étant telles, il est nécessaire que toute tentative intellectuelle en vue de construire avec leur aide le phénomène de l'existence, porte l'empreinte des moyens employés pour cette entreprise. De quelque façon que l'on use de ces moyens, l'univers réalisé par leur entremise laissera donc toujours apparaître à son extrémité une série de phénomènes dont la direction et la destinée ne pourront être déterminées. Un tel univers se montrera calculable en quelques-unes de ses parties, c'est par là qu'il sera connaissable, mais il échappera toujours au calcul par quelque endroit, c'est par là qu'il sera vivant. Quelque chose qui bouge apparaîtra toujours à l'extrémité du système que l'on aura conçu, un élément d'aventure, de romanesque, d'aléa par où la partie de l'existence vaudra d'être jouée, par où l'existence conservera pour elle-même son intérêt.

Cette conséquence ne peut être éludée. L'explication du fait de l'existence sur le plan de la causalité l'implique. Quelque série de phénomènes que l'on considère, le principe de causalité suscite en effet, parmi eux, deux catégories bien distinctes. Voici, — au milieu de la série, — des phénomènes encadrés entre leurs causes et leurs effets, fixés devant l'esprit par cette double amarre, livrant d'eux-mêmes, avec les relations constantes qu'ils observent, une connaissance scientifique, formant la part systématique de l'existence; voilà, — aux deux extrémités de la série, — d'une part, l'inaugurant comme des énigmes, des faits sans causes ne manifestant leur réalité que dans leurs effets, d'autre part, avec le dernier anneau apparu de la série, des faits dont quelques causes antécédentes nous sont connues, mais dont les effets ne nous sont pas donnés dans l'empirisme, en sorte que leur personnalité nous

échappe, aucune opération logique ne nous permettant de déterminer leur virtualité en raison de la cause cachée qui se tient à l'autre extrémité de la série, grosse d'un déterminisme ignoré. Avec ces derniers phénomènes apparus, se manifeste donc le principe d'aléa, inclus dans la notion de causalité, par la vertu duquel l'existence, en raison d'une nécessité inhérente à la nature de la connaissance, qui fait partie de la nature des choses, échappe au calcul, se refuse à la possession intégrale d'elle-même par elle-même dans un fait de connaissance adéquat à sa totalité.

Tirée de la nature indéfinie de la causalité, une telle déduction attribue à la cause, selon un dogmatisme logique universellement accepté, une valeur à vrai dire métaphysique. Le principe de causalité suppose en effet une action génétique du phénomène antécédent à l'égard de chaque phénomène conséquent, action d'un déterminisme à ce point rigoureux qu'aucun autre phénomène n'eût pu être engendré par celui-là à la place de celui-ci. C'est là une hypothèse de commodité intellectuelle qui fournit pour la besogne scientifique un équivalent suffisant de la réalité des choses. Elle implique toutefois une sorte de divinisation du fait en loi qui dépasse, semble-t-il, les besoins de l'esprit en vue de la connaissance. On s'est efforcé, dans les *Raisons de l'Idéalisme* [1], de construire le fait de l'existence selon des procédés moins onéreux, justifiant la part de système et de hiérarchie qu'on y rencontre avec un minimum de postulats logiques et un maximum d'aléa. Le principe de nécessité n'a été invoqué au cours de cette entreprise que sous une seule de ses formes, celle du déterminisme de la force : il a semblé qu'un tel principe, — selon lequel, entre deux forces qui viennent aux prises, la plus forte l'emporte, élimine l'autre ou se l'asservit, — suffirait à expliquer, confronté avec le fait d'une activité se développant indépendamment de toute loi parmi les jeux spontanés du hasard, la part d'ordre qui fait l'existence saisissable, en laissant place à la part d'aventure qui la passionne.

Pour que des phénomènes, de quelque façon qu'on se les représente, nouent entre eux des relations, il n'est pas nécessaire, remarquera-t-on, qu'aucune loi les y prédestine, il suffit, qu'en fait, ils se développent sur le même plan et, qu'en fait, ils viennent en

1. Société du *Mercure de France*.

contact les uns avec les autres. Ce contact, dans la plupart des cas, sera un conflit. Au cours de ce conflit, le déterminisme de la force établira entre tous les éléments en jeu des hiérarchies fixées par le degré de puissance de chacun : ainsi sera constituée une première assise de phénomènes entre lesquels des relations constantes, donc calculables, existeront. Rien n'exige que d'autres phénomènes se développent à leur tour sur cette première assise phénoménale. Rien ne l'exige et rien ne s'y oppose. Or, il suffit, qu'en fait, l'événement se réalise pour que cette nouvelle série forme avec la première un commencement d'univers. Cette nouvelle série toutefois, va requérir, pour persister, la stabilité de l'assise primitive sur laquelle elle s'est développée et si rien encore ne nécessite cette persistance, rien non plus ne s'y oppose. Il suffit, qu'en fait, elle se produise, pour qu'un univers *soit*, composé de deux termes dont le premier présentera entre les éléments qui le constituent des rapports fixes et calculables, dont le second laissera voir entre les éléments qui le constituent ce même conflit aléatoire qui précéda, entre les phénomènes de la première série, l'état hiérarchique où ils se sont fixés et qui, de cet état, fut le moyen. Par la même vertu de l'épreuve et du conflit, ces phénomènes pourront eux-mêmes se hiérarchiser, lier entre eux des rapports constants et calculables, être une assise pour une nouvelle série de phénomènes se développant au-dessus d'eux dans le jeu d'un conflit aléatoire. Or, on pourra dire de cette troisième série de phénomènes, quant à leurs rapports entre eux et avec ceux de la seconde série, tout ce qui a été dit des phénomènes de cette seconde série, quant à leurs rapports entre eux et avec ceux de la série précédente, et la même description pourra s'appliquer indéfiniment à toutes les séries de phénomènes intégrées dans la notion de notre univers, jusqu'à cette dernière série à l'extrémité de laquelle nous spéculons sur tout l'antérieur et luttons entre nous pour faire prévaloir nos désirs, nos tendances et nos spéculations. C'est dire implicitement qu'à tout moment de son développement le phénomène général de l'existence fera apparaître à son extrémité un groupe de phénomènes offrant le spectacle d'un conflit au résultat entièrement aléatoire entre les éléments qui s'y rencontreront, témoignant d'une instabilité réfractaire au calcul et aux déterminations scientifiques, tandis qu'il requerra pour sa persistance la fixité

des séries antécédentes et impliquera dans l'univers une part de systématisation. Mais, pour faire place à cette systématisation, on n'a invoqué aucun principe logique. Seuls sont intervenus des états de fait entre lesquels le conflit seul a institué des hiérarchies engendrant des faits de répétition et des rythmes constants sur lesquels se fonde tout l'ordre inclus dans l'univers. Ces conflits, avec les faits de répétition qu'ils provoquent, composent et nous laissent voir toute la substance positive de l'idée de loi, notamment de cette loi de causalité sur laquelle la science se fortifie : cette loi se montre ainsi un substitut mythologique pour désigner une suite infiniment complexe de luttes et de péripéties, cristallisées par le déterminisme de la force en un système de relations fixes.

Ainsi, soit que l'on invoque, pour systématiser la connaissance, le principe de causalité ou la seule notion du hasard partiellement ordonné par le déterminisme de la force, on rencontre dans l'une et l'autre hypothèse, à l'extrémité du mouvement de l'univers, une catégorie de phénomènes qui échappent au calcul, qui décèlent la présence d'un élément irrationnel dans le fait de l'existence.

*
* *

Si, après cela, on recherche quels sont les phénomènes concrets qui correspondent à cette catégorie d'*aléa*, on est amené à reconnaître qu'ils s'identifient avec ceux-là qui reçoivent de l'usage commun l'appellation de phénomènes moraux. Ce sont ceux qui ont trait à la conduite, aux modes de l'activité volontaire et dont l'instabilité se reconnaît aisément à différents signes. Le mal et le bien d'un pays dans un temps donné ne sont pas le mal et le bien de ce même pays dans un temps différent, ni, dans le même temps, le mal et le bien d'un pays différent. Dans un même pays et dans le même temps, le bien et le mal d'un individu donné n'est pas le bien et le mal d'un individu différent. L'instabilité du fait moral et sa contingence ne sont pas attestées avec moins de force par le caractère aléatoire et changeant des sanctions qui garantissent l'accomplissement des prescriptions dont il est l'objet. Sanctions sociales et sanctions individuelles témoignent sur ce point dans le même sens. D'un pays au pays voisin les sanctions législatives ne sont pas les mêmes à l'égard des mêmes délits, non plus les sanctions de fait dans les régions diverses d'un même

pays où, selon les latitudes et les saisons, selon le chiffre et la densité de la population, selon beaucoup d'autres contingences, les verdicts des tribunaux et des jurys consacrent des applications très diverses de textes identiques à des actes pareils. Dans le milieu individuel, le remords fait éclater un arbitraire encore plus manifeste et le pouvoir infiniment variable qui appartient à l'homme de se dérober à cette vindicte intime, si on l'oppose à la rigueur avec laquelle la loi physique se fait respecter et supprime qui la viole, atteste, par la vivacité du contraste, la différence qu'il faut établir entre les phénomènes de l'une et de l'autre catégorie.

Enfin le caractère aléatoire du phénomène moral ne se distingue à nul indice avec plus d'évidence qu'aux tentatives par lesquelles on lui a assigné un mode de production différent de celui dont les phénomènes physiques relèvent, en rompant en sa faveur la chaîne de la causalité pour faire place, en vue de son explication, à l'action du libre arbitre. La conception toute verbale d'un libre arbitre, insaisissable et contradictoire dans les termes, impuissante à apporter quelque preuve de sa réalité, accuse du moins, par le seul fait qu'elle ait pu être imaginée à l'occasion du phénomène moral, le désarroi où la considération d'un tel phénomène jette l'esprit et son impuissance à lui appliquer les mesures scientifiques.

Il semble que ces considérations suffisent pour identifier le phénomène moral, au sens qui lui est attribué communément, avec cette série de réalités en voie de formation qui fut découverte par une double déduction à l'extrémité de ce fait de mouvement qu'est l'existence. Ces phénomènes apparus au point extrême où une généalogie de causes qui ne reconnaît pas de premier ancêtre laisse éclater le principe d'aléa qu'elle implique, ces phénomènes qui, selon une autre hypothèse, apparus au point extrême d'une série constituée par le seul jeu du hasard et du déterminisme de la force, peuvent varier, sans mettre en péril le système de connaissance déjà formé, parce qu'ils sont précisément les derniers venus et qu'aucun phénomène conséquent ne requiert leur constance, ces phénomènes sont actuellement ceux qui ont trait aux modes et aux normes de la conduite et sont réputés phénomènes moraux dans le langage usuel.

III. — La catégorie du conflit.

L'identification que l'on vient de faire réalise l'objet de cette étude car elle entraîne l'indépendance des mœurs à l'égard de la logique, leur caractère incalculable, rebelle à toute déduction. Ce caractère d'indépendance entraîne lui-même des conséquences donc quelques-unes ont trait à la pratique. Il n'y a plus qu'à les formuler, car elles sortent toutes de la nature aléatoire que l'on a reconnue à la part du mouvement de l'existence sous laquelle on les a classés.

On remarquera tout d'abord que la distinction établie au cours de cette étude entre deux catégories de phénomènes, dont l'une, identifiée avec la classe des phénomènes physiques, se prête aux mesures scientifiques, tandis que l'autre, identifiée avec la classe des phénomènes moraux, y échappe, ne crée pas entre l'une et l'autre une ligne de démarcation infranchissable. De ce qu'il n'existe qu'une seule nature, une seule φύσις, il suit que les phénomènes de l'une et de l'autre catégorie participent d'une commune origine qu'ils sont tous, en ce sens, physiques, il suit que l'action spontanée qui se déploie dans l'univers pour en créer les diverses manifestations et l'activité scientifique qui étudie rétrospectivement ces démarches, ne sont que deux états successifs de cette même nature, que la seconde n'est que la transformation de la première, en sorte que l'activité scientifique de l'existence ne peut jamais anticiper les modes de son activité spontanée.

Cette constatation nous ramène à notre point de départ et ne fait que nous montrer sous un nouvel aspect le caractère incalculable du phénomène moral. Avant de tirer les nouvelles conséquences, plus voisines de la réalité, qu'elle comporte on prendra soin de faire encore une restriction, de circonscrire dans les strictes limites où elle s'exerce l'initiative de cette activité spontanée. De ce qu'il n'existe qu'une seule nature, de ce que les rythmes constants qui forment, dans l'anatomie de l'existence, un squelette de nécessité, reconnaissent pour ancêtres des rythmes hasardeux entre lesquels le déterminisme de la force, après une période de luttes, a établi des relations constantes, de ce que l'objectif, à tous ses degrés, dérive des formes autrefois subjectives de l'activité de

l'existence, il suit que l'esprit scientifique peut avoir à tout moment l'occasion d'intervenir à l'égard de phénomènes qui échappaient naguère à ses prises, il suit aussi que des séries de phénomènes, tributaires depuis de longues périodes de la recherche scientifique, ont pu échapper à cette recherche, sous le masque de l'activité aléatoire dont tout d'abord elles témoignèrent. C'est ainsi notamment que la présomption du libre arbitre, en soustrayant une partie du phénomène des mœurs à l'observation scientifique, a ménagé à l'activité de l'esprit tout un territoire où les découvertes les plus heureuses sont possibles, où des relations constantes de cause à effet peuvent être relevées et appliquées de la façon la plus efficace aux modalités de la conduite. Cette remarque ouvre à l'activité intellectuelle un champ des plus vastes. Il appartient à la science des mœurs, telle que M. Lévy-Bruhl l'a définie, de déterminer la part de nécessité objective avec laquelle la conduite humaine est tenue de compter. Ce rôle majeur lui échoit de fixer la limite précise en deçà de laquelle l'activité spontanée rencontrerait des obstacles à son expansion et au delà de laquelle il n'y a place que pour elle seule. C'est par la même détermination qu'elle fixera la limite où cesse la légitimité de la déduction logique, signifiant ainsi comme il lui appartient, sa propre limite.

Ayant concédé à l'activité scientifique, avec la science des mœurs, tenue pour sa manifestasion la plus extrême, la part la plus large qui lui puisse être attribuée, il sera permis de ne s'occuper plus maintenant que des modes de l'existence où éclate, avec le phénomène moral en ce qu'il a d'essentiel, une activité toute spontanée indépendante de toute logique.

Ce qu'il faut mettre au premier rang dans ce domaine, c'est que s'y manifeste l'absence de finalité objective inhérente à l'existence telle qu'elle se donne à nous dans sa relation indissoluble avec un état de connaissance, c'est qu'en même temps, cette absence de finalité objective s'y voit compensée par un nombre infini de finalités subjectives que formulent, de façon impérative, les différents goûts et les différents désirs en lesquels on a distingué, au début de cette étude, les éléments originels de la moralité. Tout goût s'affirmant implique création d'une réalité morale et porte avec lui sa téléologie qu'il s'efforce d'universaliser. Une chose n'existe qu'autant qu'elle existe pour une sensibilité qui éprouve à son

occasion *plaisir* ou *douleur*, qui objective par la suite, en des états secondaires de perception, — couleurs, odeurs, sons, contacts, résistances, formes — ces états rudimentaires de la sensation. Or le même fait de sensibilité qui engendre la réalité des choses les classe aussi sous les catégories *bon* et *mauvais*, selon qu'elles sont liées à un état de plaisir ou à un état de douleur. Ces mêmes choses bonnes et mauvaises deviennent ensuite *bien* et *mal* pour toute une civilisation selon le degré de force et selon la fortune de la sensibilité qui les a engendrées, selon que cette sensibilité réussit où échoue à imposer au fait de l'existence, qui ne comporte aucune finalité, sa propre conception du but à atteindre.

Cette dernière circonstance nous livre la forme générale à travers laquelle la réalité morale se manifeste : le conflit. Le conflit s'oppose à la dialectique. La dialectique étant, selon la conception socratique, le moyen du savoir, c'est-à-dire le moyen de saisir les rapports objectifs et constants qui existent entre les choses, le conflit est le moyen par lequel ces rapports se forment ou peuvent du moins se former, car la loi n'est qu'un cas très particulier de la réalité. A travers le conflit, nous atteignons le principe de genèse de soi-même que l'existence implique, par lequel elle échappe, à tout moment du devenir, à une objectivation absolue où elle s'abolirait. C'est en considérant cette forme du conflit qu'il sera possible d'énoncer, au sujet de la réalité morale, tout ce qui peut en être énoncé sans la confondre, selon la coutume des moralistes, qui ne peuvent se défendre d'en traiter toujours en termes de finalité, avec la réalité logique. A travers le conflit nous atteignons les modalités de l'action sans les faire tomber sous le joug de la loi. Or, si l'esprit de déduction et de clarté, si l'impartialité et la passivité absolue du vouloir à l'égard des conclusions dialectiques forment le faisceau des vertus logiques, quelles vont être, sous le jour du conflit, les vertus morales? Tout d'abord, le parti-pris, ce « roc de fatalité », ce « je suis cela » de Nietzsche, indemne de toute motivation, décelant la présence effective, à titre d'élément chimique et de corps simple, d'une modalité indécomposable du goût, puis, à la suite de cette vertu dont on est tenté de dire qu'elle a la valeur positive d'une propriété, l'intransigeance, la fidélité à soi-même et à sa volonté, le degré de force et le courage en vue de la faire triompher, l'esprit de risque et l'intrépidité, d'un mot,

l'héroïsme qui incite à lutter et à jouer sa vie pour une cause dont les chances sont inconnues et dont on sait seulement qu'elle est sienne. En morale rien ne se démontre, tout s'affirme. Tout s'affirme et tout s'impose. L'effort intellectuel en vue de découvrir une réalité qu'il s'agit de créer n'est ici qu'impuissance ou naïveté. Accepter, par les voies dialectiques, les conclusions de l'adversaire c'est ici prendre un coup de poing pour une démonstration, c'est confondre les catégories de l'acte avec celles de la connaissance.

Si telles sont les vertus morales, quelle sera, dans un domaine où aucune forme préalable n'existe ni du bien, ni du mal, où aucune déduction rationnelle n'est possible, quelle sera la considération préjudicielle à toute tentative de constitution d'une morale collective? Ce ne pourra être que la définition de la sensibilité en vue de laquelle cette morale devra être fondée, la détermination de la qualité chimique du goût, du désir en jeu. Il faudra que des préférences s'affirment, que des programmes soient affichés, des programmes de désirs entre lesquels les hommes choisissent, d'après lesquels ils s'assemblent et s'opposent. A tout débat de conscience en vue de savoir qui a tort et qui a raison dans un domaine où de telles questions ne se posent pas, voici substituée cette seule interrogation possible : sommes-nous des hommes de même désir? Et si l'on demande quel sera, en cette matière des mœurs, l'homme utile? Ni le logicien, ni le philosophe, ni le savant, répondra-t-on, mais celui qui, doué d'une sensibllité fortement accentuée, évaluera toutes choses à la mesure positive de cette sensibilité, qui, avec cette sensibilité pour guide, assignera un but à l'existence qui n'en avoue aucun, le créateur de valeurs de Nietzsche, le héros de Carlyle, affirmant, au-dessus de toute logique, la valeur propre de son désir et instituant, en guise de règles de la conduite, les moyens de le contenter.

Ainsi à comparer entre eux les deux domaines du calculable et de l'incalculable, tels qu'on les a distingués au cours de cette étude, on est amené à opposer à la déduction et à l'observation, comme modes de l'activité scientifique, l'improvisation et le conflit comme modes de l'activité morale, à l'évidence, comme critérium intellectuel, la prépondérance comme critérium moral. au sens logique, au pouvoir dialectique comme vertu de connaissance, l'héroïsme comme vertu morale.

Peut-être s'efforcera-t-on de distinguer par la suite quelques-unes des règles objectives qui contraignent, en deçà des limites présumées, l'activité indépendante des mœurs. Il a paru plus urgent de spécifier ici l'existence trop généralement méconnue de ce domaine d'aléa et d'aventure où le phénomène de l'existence, dans son devenir le plus récent, se formule et bourgeonne, avec toutes les nuances de l'appréciation morale, dans un fait de diversité, il a paru plus urgent de stipuler que nombre de sentiments, d'évaluations, de réalités naissantes ne relèvent d'aucun impératif, d'aucune législation connaissable et ne recevront leur forme définitive, si tant est qu'ils doivent jamais tomber sous le joug de la loi, que du goût le plus intense porté par les individualités les plus fortes et servi par les circonstances les plus favorables, qu'il en est ainsi notamment de toute aspiration impliquant une téléologie morale. Il a paru utile dans un intérêt de connaissance aussi bien que dans un intérêt vital de mettre fin à une confusion, en opposant à la catégorie de la logique où un rationalisme excessif menace d'étouffer l'existence dans une tentative de systématisation universelle, la catégorie du conflit dans l'aléa où l'existence échappe à tout moment à cette étreinte et manifeste le pouvoir d'improvisation où elle s'engendre. Une telle conception s'accorde avec l'empirisme. On rappellera qu'elle est la seule aussi qui s'accorde avec les formes indéfinies de la connaissance, qui se fortifie des antinomies au lieu d'en recevoir un désaveu.

JULES DE GAULTIER.

LA DÉFINITION DE LA MÉMOIRE

Comme la sensation, comme tout fait psychologique, le souvenir est compris entre deux limites : l'une au-dessous, l'autre, au-dessus de laquelle il cesse d'être, ou du moins d'être conscient. Il n'existe pas encore, quand les perceptions passées restent à l'état brut, rassemblées, non classées, et il n'existe plus, quand la systématisation de ces perceptions est poussée à l'excès, rendue définitive et complète.

Établissons le premier point.

Le défaut de mémoire peut d'abord être simplement l'effet d'un défaut de perception. Des milliers d'impressions sont pour ainsi dire mort-nées : elles glissent sur nous, n'arrivent pas à forcer, à fixer notre attention; elles n'ont pas même à être oubliées, n'ayant pas été senties.

Mais la mémoire aussi fait défaut sans que la perception manque, et c'est dans ce cas qu'il y a proprement oubli. Bien des impressions franchissent le seuil de la conscience, mais sont aussitôt écartées comme négligeables, insignifiantes et vaines; elles sont, dès leur apparition, marquées pour l'oubli, comme ces enfants nés viables, mais mal conformés, ou simplement à charge, que l'antiquité jetait au barathre. Théoriquement sans doute il n'y a pas d'états psychologiques qui ne soient doués de reviviscence, et, dans les cas d'hypermnésie, on voit en effet apparaître les souvenirs les plus extraordinaires, ceux des impressions les plus lointaines, les plus effacées, les moins dignes, à tous égards, d'être conservées et rappelées. Cependant, à l'état normal, le triage se fait toujours entre les représentations qui sont à garder ou non. Par une sorte d'instinct ou par un choix exprès, l'esprit lutte contre l'encombrement. Il peut éprouver, à l'égard de certaines sensations, une répugnance, un dégoût qui va jusqu'à la nausée. Pour d'autres il n'aura que de l'indifférence ou de la froideur; celles-là, on ne peut dire qu'il les rejette ; il les laisse simplement

échapper; mais il a ainsi plus de chances encore de ne les point retenir. Dans tous les cas, c'est la première impression qui décide du sort de la mémoire.

Plus exactement, ce n'est pas de l'entrée des sensations dans la conscience, mais de l'accueil fait aux sensations par la conscience que dépend, à proprement parler, la mémoire. Or l'hospitalité que l'esprit offre aux représentations dépend elle-même, d'une part, de sa capacité naturelle, de sa puissance de coordination, qui lui permet de loger et d'assembler un nombre plus ou moins grand de représentations, de l'autre, de la quantité et de la qualité ou nature des représentations antérieures, auxquelles chaque sensation nouvelle doit pouvoir s'ajouter, et avec lesquelles il faut qu'elle cadre. La formation des souvenirs est donc un travail d'organisation ou de synthèse : elle suppose un esprit en état de recevoir les sensations qui se présentent, de se les adjoindre, c'est-à-dire de se les assimiler, de les harmoniser, de les faire tenir avec ses représentations anciennes, et par surcroît de les y encadrer et situer.

Ce n'est pas ainsi pourtant qu'on se représente ordinairement la mémoire : on la conçoit comme un prolongement, un écho, une réduplication de la sensation primitive. L'état primaire simplement répété, se reproduisant sans changement aucun, sans altération ni lacunes, telle serait la mémoire à la fois élémentaire et parfaite, celle que M. Bergson appelle la mémoire *pure*. En réalité une telle mémoire est rare, exceptionnelle, et j'ose dire anormale. Elle ne se rencontre guère d'une façon authentique que dans les cas de fièvre cérébrale, comme celui du garçon boucher déclamant des tirades de Phèdre, et de la servante de curé, récitant des pages entières du bréviaire romain. Ces émergences d'un passé, qui semblait devoir rester à jamais ignoré, et qui reparaît comme par enchantement, par un coup de baguette magique, pour disparaître de même, fulguration soudaine, soudainement évanouie, ne représentent pas plus la mémoire-type que la convulsion volcanique, qui fait surgir aujourd'hui une île au milieu des flots et qui l'y abîmera demain, ne représente la formation naturelle de la couche terrestre. La mémoire brute, comme nous l'avons appelée[1], simple

1. Dans un article déjà ancien de la *Revue philosophique*, novembre 1894.

répercussion des perceptions passées, n'est pas la mémoire véritable ou proprement dite, elle en est tout au plus la matière première ou les éléments. Elle est à la mémoire ce que la sensation est à la perception.

L'enregistrement des sensations comporte en effet deux degrés ou revêt deux formes : ou l'esprit absorbe simplement les sensations, ou il les digère et en fait sa substance. Dans le premier cas, il y a enregistrement automatique et mémoire brute, les sensations, quand elles se reproduisent, se reproduisant telles quelles et en bloc, *rudis indigestaque moles*. Dans le second, il y a sélection et organisation des sensations ou, d'un mot, perception, et à la perception répond la mémoire véritable ou mémoire organisée.

Ce qui caractérise les souvenirs bruts, c'est d'abord qu'ils forment une masse intangible, qu'ils disparaissent ou reparaissent en bloc, selon la formule : *tout ou rien*, — *sint ut sunt aut non sint!* C'est ensuite qu'ils n'offrent aucune prise à l'esprit, qu'ils peuvent *revenir*, se reproduire automatiquement, par une grâce d'état ou fatalité physiologique, mais qu'ils ne peuvent *être rappelés*. Ils sont toujours inattendus, fortuits. On ne les retrouve ni on ne les évite : on les subit. Et on ne choisit pas entre eux : on les subit tels quels et tout entiers. — Par ce caractère qu'elle a d'être tout d'une pièce, la mémoire brute peut faire illusion : on la croit parfaite en raison de sa plénitude ou intégralité. Mais c'est là un avantage chèrement payé. L'esprit ne peut se mouvoir ni se retrouver dans ses souvenirs. Il en a la hantise, il en est possédé; il ne les possède pas, il n'en a pas l'usage. Un flot d'images l'envahit, l'étourdit de son bruit, l'accable de son poids : ce flot, il ne peut ni l'empêcher de couler, ni l'endiguer, ni le diriger : voilà la mémoire brute.

Je dis que cette mémoire redondante et surabondante, qui se produit par accès, comme la fièvre, et qui, en bien des cas, est, à la lettre, une fièvre cérébrale, qui sombre dans un état de grande fatigue et que le repos rétablit, qui va et vient d'une ivresse à une autre, et qui se rencontre, sous une forme spéciale, chez certains idiots, est le plus bas degré de la mémoire, si même elle n'est pas au-dessous de la mémoire. C'est un point sur lequel il faut insister, car il semble méconnu ou laissé de côté dans les théories de la mémoire les plus récentes.

Ainsi, par exemple, selon M. Paulhan, un souvenir n'existerait comme tel qu'autant qu'il existerait à part du système général de l'esprit, qu'il ne viendrait pas s'insérer ou mieux s'intégrer dans nos représentations courantes, qu'il ne ferait pas partie de notre vie, qu'il resterait pour nous un étranger, un hôte de passage et ne deviendrait jamais un familier de la maison. Autrement dit, le souvenir serait, par définition, une matière première, un article d'importation, et devrait être reconnu comme tel; il perdrait sa qualité propre, dès que l'esprit s'en empare, se l'assimile et le fait entrer dans la trame de ses pensées. Conception d'ailleurs toute théorique! car M. Paulhan avoue qu'il n'y a pas, en fait, de souvenir vraiment détaché de l'esprit, restant en dehors de la synthèse de nos représentations. Mais il en conclut qu'il n'y a pas non plus et par là même de souvenir pur ou proprement dit. Nous croyons au contraire qu'il y a souvenir en dehors de la condition posée par l'auteur, et même qu'il n'y a véritablement souvenir qu'autant qu'il y a à quelque degré entrée du souvenir dans la synthèse mentale, qu'autant que l'esprit tout au moins s'attribue la représentation ou l'image-souvenir et, s'il la juge, en un sens, *étrangère à lui*, la juge, en un autre, *sienne*. Supposons en effet que, comme dans les cas rapportés plus haut, l'esprit évoque l'image ou plutôt le tableau de perceptions passées « sans y songer, avec distraction, et comme dans une sorte de somnambulisme » (M. de Biran). Je dis qu'alors on aurait tort de parler de mémoire, si fidèles que soient les images évoquées, si étrangères aussi que l'esprit les juge à soi, et justement parce qu'elles lui sont à ce point étrangères. Personne, en effet, ne regarderait comme suffisante, encore moins comme parfaite, la mémoire de ce *clergyman* qui, un dimanche matin, célèbre le service, et, le dimanche suivant, « choisit les mêmes hymnes, les mêmes leçons, récite la même prière, prend le même texte, et prononce le même sermon », tout cela sans « aucun souvenir d'avoir fait, le dimanche précédent, ce qu'il venait de répéter entièrement[1] ». Une telle mémoire cependant réalise, à un degré éminent et d'une façon complète, les conditions que M. Paulhan semble exiger de la mémoire : elle est exacte, fidèle, intégrale, et indépendante de la vie de l'esprit. Mais c'est précisément ce

1. Ribot, *Maladies de la mémoire*, p. 89. F. Alcan.

dernier caractère qui, selon nous, la compromet et la ruine. Elle est comme suspendue en l'air, elle ne se rattache à rien; c'est un rêve flottant. Or un rêve, même exclusivement formé d'images empruntées à la réalité, reproduction fidèle d'un passé vécu, ne laisse pas d'être un rêve et ne mérite point le nom de mémoire. Dans la tête affaiblie du vieillard, où bourdonne le chœur familier des images anciennes, le souvenir proprement dit ne subsiste qu'autant que subsiste la distinction nette du passé et du présent, qu'autant que la trame du passé continue à s'ourdir régulièrement, sans emmêler ses fils avec ceux de la synthèse, formée par les perceptions présentes. Quand la mémoire ne s'organise plus, ne forme plus un système, qui s'oppose au système des perceptions actuelles, quand elle devient un simple défilé d'images, même reproduisant exactement le passé, il faut alors lui donner un autre nom, soit celui d'*imagination*, comme le propose Maine de Biran, soit celui d'*hallucination*. Il y aurait abus de langage à appeler *souvenirs* les hallucinations du délire, celles de l'ivresse, celles de l'homme arrivé au terme de la dégénérescence sénile, celles encore du *clergyman* dont on parlait tout à l'heure. Ces hallucinations, en leur qualité d'états reproduits, et reproduits fidèlement, sont sans doute des souvenirs, et même des souvenirs parfaits, pour un spectateur du dehors, mais ils n'ont pas, pour le sujet lui-même, — et c'est ce qui avant tout importe, — le caractère de souvenirs, ils ne sont pas reconnus comme tels. Il leur manque d'être rattachés à la personnalité, attribués au moi, et d'y être rattachés par un lien défini, spécial, de lui être attribués comme souvenirs, comme états ayant la marque propre du déjà vu.

Ainsi, quand on veut dégager le souvenir pur, que pour cela on remonte jusqu'au moment où le souvenir ne serait encore engagé dans aucune synthèse mentale, et qu'on le réduit à n'être qu'un *duplicatum* de la sensation, si on ne tombe pas dans la fiction, on risque de dépouiller le souvenir de son caractère propre et de le faire évanouir.

M. Bergson nous paraît arriver au même résultat par une autre voie. Analysant le cas de l'écolier qui lit ou récite sa leçon plusieurs fois pour l'apprendre, il distingue le souvenir particulier, qui s'attache à chacune des lectures ou récitations successives, et celui qui est la résultante de tous ces actes répétés. Le premier,

qu'il appelle souvenir *pur*, est d'emblée complet et ne peut par la suite que perdre ou s'affaiblir, le second, au contraire, qu'il faut appeler souvenir-*habitude*, se forme et se constitue par degrés. Il y a entre ces deux sortes de souvenir, non pas seulement différence de nature, mais rivalité et conflit : la mort de l'un marque la naissance de l'autre. Admettons (quoique cela revienne peut-être à opposer la représentation à l'acte et à nier le caractère moteur de l'image) que le souvenir pur naisse tout formé, soit original, singulier et unique, et doive décliner, s'appauvrir et se banaliser, c'est-à-dire disparaître, au contact d'autres souvenirs, tandis que l'*habitude* se constitue, se renforce, s'affermit, d'un mot, s'organise par la répétition. Qu'en résulte-t-il? C'est que le souvenir *pur* ou proprement dit a tout à perdre et n'a rien à gagner, est condamné à une existence précaire et accidentelle, et ne deviendra jamais une véritable acquisition de l'esprit; nous n'avons point barre sur lui; nous ne pouvons ni le fixer et le retenir, ni l'évoquer. Il est ce qu'il est, et dure ce qu'il peut. Il est tout entier hors de notre prise, nous en avons la jouissance, non la propriété. Il nous appartient bien moins que l'*habitude*. Or c'est là ce qui nous paraît paradoxal. Un souvenir, que nous ne pouvons rappeler, sur lequel même nous ne pouvons revenir, sans risquer de l'altérer, de porter atteinte à son originalité, à sa pureté, c'est ce que nous avons peine à concevoir et ce que nous nous refusons à admettre. Il faut, selon nous, qu'un élément d'habitude ou d'organisation entre dans le souvenir pour qu'il nous devienne accessible, pour qu'il tombe sous notre prise, pour que nous puissions l'évoquer, car la propriété d'être rappelé fait partie de sa nature, de son essence. La distinction du souvenir et de l'habitude est donc artificielle, et il faut dire plutôt avec Malebranche que la mémoire est une espèce d'habitude, ou renferme toujours des éléments moteurs.

La mémoire est une association systématique d'images comme l'habitude est une association systématique d'actes, et il n'y a entre l'une et l'autre qu'une différence de degré. En effet tout acte suppose naturellement une image : *ignoti nulla voluntas*, de même que toute image entraîne naturellement un acte. Suivant que dans un système d'images prédomine l'élément représentatif ou l'élément moteur, ce système est appelé *mémoire* ou *habitude* : l'habitude est une mémoire aveugle, et la mémoire, une habitude

intelligente. Mais mémoire et habitude sont également, et au même degré, des actes d'organisation ou de synthèse : c'est leur caractère distinctif et fondamental.

Dès lors, comme il y a des degrés dans l'organisation, il y en aura aussi dans la mémoire. D'après ce qui précède, la mémoire la plus parfaite semblerait devoir être la plus solidement organisée, la plus systématique, par là même la plus impeccable, la plus sûre et la plus prompte, et inversement la forme inférieure de la mémoire devrait être la mémoire la plus anarchique, la plus dispersée, partant, en ses retours, la plus incertaine, la plus fuyante et la plus imprévue. Est-ce ainsi qu'on l'entend? Pas du tout, et nous allons voir maintenant qu'une part de vérité est renfermée dans les théories que nous critiquions tout à l'heure.

La mémoire entièrement systématisée, et par là même rendue infaillible, ne paraît plus de la mémoire. On lui donne d'autres noms : on l'appelle, suivant les cas, habitude, savoir, capacité, talent. Connaître un métier, posséder une langue, un art, une science, c'est avoir accompli un effort de mémoire prodigieux, c'est avoir appris et retenu un nombre considérable d'actes, d'images, de mots, d'idées; c'est, de plus, avoir tout ce lot d'acquisitions, sinon présent à l'esprit, du moins disponible ou prêt à répondre au premier appel de la volonté. On devrait voir là le triomphe de la mémoire, si l'objet de la mémoire était de conserver les connaissances acquises et de les retrouver à point nommé. Or, tout au contraire, la mémoire semble disparaître, quand son succès est ainsi assuré. On dirait que, sous ce rapport, elle est semblable à l'art qui se dérobe quand il est parfait. Il y a, dans l'acquisition d'une langue, d'une science par exemple, un moment où les connaissances multiples dont se composent cette langue, cette science, font l'effet de *souvenirs* qui se forment, se développent, se consolident, et il y en a un autre, où ces connaissances semblent perdre le caractère de notions, logées en la mémoire, pour prendre celui d'un *savoir*, définitivement établi dans l'esprit, et qui ne fait plus de progrès, soit qu'il n'en ait plus à faire, soit qu'il n'en puisse plus faire, les limites de la science ou celles de l'esprit se trouvant atteintes. Et ce passage des notions *apprises* aux notions *sues* s'accomplit dans tout ordre de connaissances, et non pas seulement dans celles qui ont un caractère marqué de

raisonnement et de rigueur logique. Ainsi on dit d'une langue qu'on la *sait*, quand on ne se souvient plus de l'avoir apprise, quand il semble qu'on l'a toujours parlée, quand on la parle *naturellement*, quand les mots et les tournures de cette langue en sont venus à représenter d'une part le matériel, de l'autre les catégories ou les formes de notre pensée. On dit de même que, pour posséder une science, qu'il s'agisse d'une science de faits, comme la chimie, ou d'une science de raisonnement, comme la géométrie, il faut l'avoir apprise et oubliée sept fois, comme si l'assimilation complète de cette science ne pouvait aller sans l'élimination finale de la mémoire, devenue inutile, ayant rempli sa tâche. Enfin, si l'on fait appel à l'analyse introspective, chacun de nous peut se rendre compte que, dans la science qu'il cultive, il a un fonds qui ne varie plus, et, à côté de cela, un capital de roulement, engagé dans des entreprises toujours incertaines, donnant lieu à des gains et à des pertes, dont il faut sans cesse dresser le bilan, ou qu'il faut tenir à jour. Le premier fonds représente le *savoir*, le second, les apports de l'expérience, les *données de la mémoire*. Le premier forme notre constitution mentale, nos principes. Ces principes ont beau avoir été acquis, ils ne paraissent plus l'être. Ce qui est *su* ne semble pas avoir été *appris*.

En devenant la substance de notre esprit, les matériaux de la connaissance cessent d'apparaître, comme nous étant, voire comme ne nous ayant jamais pu être étrangers; ils sont notre assise constante, notre fonds toujours présent. L'esprit constate leur actualité, postule leur nécessité, et nie leur caractère de *faits mnémoniques* ou d'*acquisitions du passé*, comme incompatible avec cette nécessité logique et cette actualité de fait. C'est en ce sens qu'on peut dire avec M. Bergson que le souvenir exclut la systématisation et le mécanisme mental.

Mais qu'est-ce donc alors qui constitue les souvenirs et qui empêche le savoir le mieux établi, le plus solidement fixé d'en porter le nom? C'est d'abord d'être des connaissances dont on peut établir l'authenticité, produire le certificat d'origine, dont on a gardé la fiche signalétique, le numéro d'ordre, la date d'entrée dans la conscience. Il suffit en effet que l'esprit accorde à ses connaissances les plus récentes un large crédit, qu'il les laisse s'implanter en lui, prendre place définitivement dans sa vie, et ne

s'inquiète plus de leur provenance, pour qu'il les dépouille aussitôt et par là même de leur caractère de *souvenirs* et les élève à la dignité de *savoir*.

En second lieu, si paradoxal que cela paraisse, les connaissances les mieux acquises, les mieux fixées, partant celles dont nous nous souvenons le mieux et le plus à propos, sont précisément celles que nous jugeons les plus impersonnelles, les plus étrangères à nous. Il en est de ces connaissances comme de la fortune qu'on possède et dont on jouit moins, si considérable qu'elle soit, que d'un gain qu'on vient de faire, si médiocre soit-il. Il faut donc que les connaissances non seulement portent la date ou au moins la marque de leur origine, mais encore soient *sciemment* enrôlées dans la vie mentale ou incorporées à la personnalité d'une façon *consciente*, pour qu'elles aient le caractère de *souvenirs* et s'opposent, comme tels, par exemple, aux *connaissances rationnelles*, qui sont le lot commun des esprits. En un mot, ce n'est pas à la qualité d'être *conservées et rappelées*, mais à celle d'être *reconnues par l'esprit comme ses acquisitions individuelles et propres* que les connaissances doivent le titre de souvenirs.

Remarquons que ce n'est pas en raison de leur *nature* que certaines connaissances se rangent sous le nom de *savoir*, tandis que d'autres sont étiquetées *souvenirs*. Il ne faut pas dire qu'il y a ce qui *se comprend* et ce qui *s'apprend* et que cela porte et doit porter deux noms différents. La distinction de la connaissance *rationnelle* et de la connaissance *empirique* n'a rien à voir ici. Je puis avoir gardé, et j'ai gardé en effet, le souvenir net et précis de ma vie proprement intellectuelle et des événements de cette vie. Je puis dire quand, à quel moment, dans quelles circonstances telle vérité scientifique et abstraite a lui à mon esprit pour la première fois : mes connaissances rationnelles ont leur histoire et comptent dans ma vie et dans mes souvenirs, comme les autres. Pythagore n'avait pas besoin d'immoler une hécatombe aux dieux pour perpétuer le souvenir de sa découverte du théorème du carré de l'hypothénuse : il ne courait aucun risque d'oublier une vérité pour lui si émouvante ni la façon dont il l'avait acquise. Je présume que Laura Bridgman était également incapable d'oublier le moment où le sens des mouvements que lui faisait exécuter le Dr Howe, et auxquels elle s'était longtemps prêtée sans comprendre, se

révéla à son esprit, plus exactement le moment où elle découvrit que ces mouvements avaient un caractère volontaire, intentionnel, répondaient à une *idée*, avaient un sens, étaient des moyens inventés par un esprit pour communiquer avec un autre, d'un mot, étaient des *signes* ou constituaient un *langage*. Les idées abstraites et générales, les vérités de raisonnement peuvent donc être des souvenirs; il suffit pour cela qu'elles n'aient pas encore pris, à force de rouler dans notre esprit, la forme, si j'ose dire, usée, banale, impersonnelle, que de telles idées et vérités doivent peut-être à la longue fatalement revêtir; il suffit qu'elles aient gardé *pour nous* leur originalité, leur fraîcheur première, moins que cela, qu'elles présentent un intérêt *subjectif* quelconque, au minimum, celui d'être au *moment de notre vie*, de *notre histoire*, celui d'avoir fait un jour leur entrée dans notre esprit. C'est là, — indépendamment de l'idée de temps (Aristote) — le critérium de la mémoire. On pourrait dire : nous n'avons souvenir (au sens propre) que de ce qui nous touche, et c'est parce que les connaissances très systématisées, fortement ancrées en nous, ont cessé de nous toucher qu'elles paraissent nous être sorties de la mémoire.

Le langage courant a des nuances qui échappent aux psychologues. Ceux-ci élargissent le sens du mot mémoire, étendent ce mot à tous les faits de conservation et de reviviscence. Ils diront par exemple que la perception est une sensation escortée de son groupe habituel de *souvenirs*; ils diront que connaître, c'est *reconnaître*, c'est ranger tout fait nouveau dans un groupe de faits antérieurement connus; ils diront que toute sensation évoque le *souvenir* de sensations semblables ou différentes et n'est perçue qu'en opposition avec ces sensations antécédentes; en un mot, ils retrouveront ou croiront retrouver la mémoire dans toutes les opérations de l'esprit. Parler ainsi, c'est sans doute dépasser les connaissances et la réflexion du vulgaire, mais c'est aussi faire violence à nos habitudes mentales et aller contre l'usage de la langue. En effet, il n'y a plus mémoire, au sens propre, là où l'esprit humain a perdu la trace de ses acquisitions personnelles, là où il ne se retrouve plus lui-même, où il semble s'être retiré de ses actes, de ses pensées. C'est pourquoi la mémoire est distinguée de l'habitude. C'est pourquoi encore, lorsque l'imagination déroule le tableau du passé, comme dans le rêve, le délire, l'hallucination,

il n'y a pas non plus mémoire, parce que l'esprit est alors emporté hors de soi, parce qu'il ne se possède plus, ne se retrouve plus, parce qu'il a perdu la notion du passé et du présent.

« On ne se souvient, a-t-on dit, que de soi-même. » Le mot est juste s'il veut dire que le souvenir implique la notion du moi, « le jugement de personnalité » (Maine de Biran). La mémoire par suite peut cesser d'être, pour deux raisons différentes et même contraires : ou parce que la notion du moi n'a pu se former encore, ou parce qu'elle est formée depuis si longtemps qu'on ne la remarque plus, qu'on n'en a plus conscience. Ainsi, si on suppose avec Condillac le moi réduit à une sensation, l'odeur de rose, ou à une image, l'image affective de cette odeur, il n'y aura plus alors ni perception ni mémoire proprement dite; tout entier à ce qu'il éprouve, l'esprit n'aura ni la notion du passé et du présent ni celle du moi et du non-moi, il sera hors du temps et de l'espace, perdu dans un rêve vague, cet état pourra être dit d'*infra-perception* et d'*infra-mémoire*. Inversement, si on suppose le moi fortement constitué, la personnalité ayant atteint son maximum de développement, l'esprit dès lors n'acquerra plus rien, il aura ses idées arrêtées d'avance sur tous les faits, il n'aura plus de perceptions; il ne devra plus avoir, à ce qu'il semble, que des souvenirs. Mais aura-t-il réellement des souvenirs? Non, car ses idées, depuis longtemps organisées et constituées en système, n'ont plus d'histoire; elles sont lui-même, elles sont sa vie; il se perd en elles, comme il se perdait tout à l'heure dans la sensation. Il est alors dans un état voisin de celui que nous analysions tout à l'heure, mais logiquement et dialectiquement plus élevé, et que nous appellerons de *supra-mémoire*.

La mémoire paraît donc prendre exactement place entre la sensation pure et la pensée pure ou l'entendement. Le souvenir est une sensation, une idée, un fait psychologique quelconque, rattaché à notre histoire, considéré comme un moment défini, comme un événement défini de notre vie mentale. Supprimons le caractère personnel du souvenir, le lien qui le rattache au moi individuel, il est anéanti par là même : ce n'est donc pas sa persistance, son aptitude à renaître, c'est sa subjectivité, sa relation à la personnalité, qui le constitue ce qu'il est, qui fait le fond de sa nature.

Nous n'avons eu jusqu'ici en vue que la mémoire intellectuelle. Si notre théorie est vraie, elle doit s'appliquer aussi à la mémoire affective.

Y a-t-il donc des états affectifs que nous cessons de nous attribuer, de regarder comme des souvenirs, et cela précisément en raison de leur adhésion intime à notre personnalité, parce qu'ils sont devenus des éléments constitutifs de notre caractère? Assurément. Chacun sait que les passionnés ont d'étranges oublis. Leurs partis pris irréductibles, leur propension fatale à interpréter dans le sens de leurs désirs les faits les plus contraires, à tirer par exemple de la trahison la plus authentique une preuve de fidélité certaine, et inversement, leur idée fixe, en un mot, qu'est-ce autre chose qu'un sentiment dont ils ont oublié la naissance, qu'ils croient avoir toujours eu, sous la forme et au degré où ils l'éprouvent maintenant, alors qu'en réalité ils ont eu longtemps, et hier encore, des sentiments contraires, et qu'ils ont souvent démenti leur vie, leur caractère, leurs opinions et leurs principes, pour en venir là ? Ce qu'on appelle l'aveuglement de la passion est en partie un obscurcissement de la mémoire. Un sentiment, arrivé au terme de son évolution et qui, dans son exaltation présente, oublie son origine, son passé, est analogue à une connaissance qui s'est si bien fixée qu'on ne la distingue plus de l'esprit lui-même, qu'on ne la reconnaît plus comme acquisition de l'expérience ou comme souvenir. La loi posée se vérifie donc dans tous les cas : les souvenirs cessent d'apparaître comme tels, par cela seul qu'ils atteignent leur plus haut degré d'organisation, et sont désormais fixés dans l'esprit pour toujours.

Mais les sentiments et les idées, ainsi systématisés, et auxquels on ne reconnaît plus de passé ni d'histoire, deviennent un centre d'attraction ou d'organisation pour tous les états, intellectuels ou affectifs, qui ont le caractère historique ou mnémonique. Un sentiment dominant chasse de l'esprit tous les faits, toutes les idées, tous les sentiments qui le contredisent, ou même qui lui sont simplement étrangers. Le pouvoir inhibiteur de la passion à l'égard du souvenir a son expression admirable dans le cri d'Hermione : *Qui te l'a dit?* En même temps qu'elle exclut les souvenirs qui la contredisent, la passion attire et retient ceux qui la confirment. C'est en quoi consistent sa partialité, son aveuglement et

son inconscience. La passion est à la mémoire ce que, selon Aristote, la forme est à la matière. Elle est la loi suivant laquelle les sensations se transforment en éléments du souvenir, suivant laquelle ces éléments s'assemblent, s'ordonnent et se combinent; elle est le système dans lequel ils cristallisent. Il n'y a, pour un passionné, de souvenirs reconnus ou proprement dits que ceux que peut loger sa passion. C'est pourquoi vous ne sauriez le confondre : en vain vous lui opposez sa conduite passée, vous lui rappelez les paroles par lesquelles il blâmait autrefois ce que maintenant il approuve; en vain vous invoquez des promesses qu'il ne tient pas, des engagements qu'il trahit : rien ne le trouble, ni la matérialité des faits ni la rigueur des preuves. Il vous déclare, il vous jure qu'il n'a jamais rien fait, rien dit ni rien pensé de tel; c'est lui qui se charge de vous confondre, et d'accusé se fait accusateur. On peut douter, il est vrai, que la passion qui parle ainsi soit sincère; mais je crois qu'elle peut l'être et que la fausseté de l'esprit est, dans l'espèce, au moins aussi fréquente que la déloyauté et le mensonge.

La mémoire entre donc en conflit avec la passion systématique aussi bien qu'avec l'esprit logique et raisonneur, et cela doit être, la passion ayant sa logique à elle, ou étant une forme de l'esprit logique. Elle entre de même en conflit avec l'*émotion*, en tant que celle-ci arrache l'esprit à lui-même, lui ôte la possession de soi, le plonge dans un état de ravissement et d'extase. C'est là une particularité psychologique que Stendhal a curieusement notée et finement analysée. « Un des malheurs de la vie, dit-il, c'est que le bonheur de voir ce qu'on aime et de lui parler ne laisse pas de souvenirs distincts. L'âme est apparemment trop troublée par ses émotions pour être attentive à ce qui les cause ou à ce qui les accompagne. Elle est la sensation elle-même. » La sensation est ici la sensation *pure*, celle qui n'est pas reliée au moi, qui n'entre pas dans le système de ses représentations. L'émotion est à la passion ce que la sensation est à la pensée pure ou à l'entendement. Il en est de l'émotion comme de la sensation : elle échappe à la mémoire, parce qu'elle échappe à la systématisation des sentiments, parce qu'elle reste en dehors du caractère ou du moi; et il en est de la passion comme de l'entendement : elle exclut la mémoire, soit parce qu'elle chasse tel souvenir comme un importun et un intrus,

soit parce qu'elle l'assimile au contraire trop complètement, et l'absorbe dans le présent.

Le fait noté par Stendhal peut servir à éclairer la discussion toujours pendante au sujet de la mémoire affective, les uns admettant cette mémoire, les autres la niant. Cette discussion cesserait ou paraîtrait vaine, si on prenait soin de définir les mots. En effet, si par mémoire on entend simplement la *conservation* et *le retour à la conscience* des états passés, comment nier l'existence de la mémoire affective? Il n'y a pas, en ce sens, de mémoire plus parfaite, il n'y a pas de réveil du passé plus saisissant, plus net, plus total. Mais si par mémoire on entend le *rappel à volonté* et la *reconnaissance*, on peut au contraire fort bien soutenir que la mémoire affective n'existe pas ou à peine; la mémoire intellectuelle, sous ce rapport, reprend tout au moins l'avantage.

Selon Stendhal, il y aurait même incompatibilité entre le souvenir pur et la reconnaissance, et la mémoire affective serait, à cause de cela, en raison inverse de la mémoire intellectuelle. « C'est peut-être, dit-il, parce que les plaisirs que donne à l'amant la présence de ce qu'il aime « *ne peuvent être usés par des rappels à volonté qu'ils se renouvellent avec tant de force* », dès que quelque circonstance favorable les ramène à l'esprit. »

Les exemples qui suivent mettent en lumière l'opposition de la mémoire des sentiments et de la mémoire des idées, de la mémoire-résurrection et de la mémoire-rappel.

« La rêverie de l'amour ne peut se noter. Je remarque que je puis relire un bon roman tous les trois ans avec le même plaisir. » (Ce plaisir tient à ce que je l'ai oublié, car si je m'en souvenais, le souvenir se mettrait en travers de mon sentiment, m'empêcherait de sentir, ou du moins je n'éprouverais plus le même sentiment que la première fois : la fraîcheur de l'imprévu, du nouveau me manquerait.) « Je puis aussi écouter avec plaisir la même musique, mais *il ne faut pas que la mémoire cherche à se mettre de la partie. C'est l'imagination uniquement qui doit être affectée*; si un opéra fait plus de plaisir à la vingtième représentation, c'est que l'on comprend mieux la musique, ou qu'il rappelle la sensation du premier jour. » (En d'autres termes, il faut, si je comprends bien, que le souvenir affectif, — car c'est de lui qu'il s'agit, — soit l'état passé simplement retrouvé, et n'implique aucune

comparaison, afin de rester l'état singulier, unique, qu'il doit être.)

Quant à la lecture des romans, il faut distinguer, parmi les plaisirs qu'elle donne, celui qui tient à « la connaissance du cœur humain » et celui qui tient à « la rêverie, qui est le vrai plaisir du roman. Cette rêverie est innotable. La noter, c'est la tuer pour le présent, car on tombe dans l'analyse philosophique du plaisir; c'est la tuer encore plus sûrement pour l'avenir, car *rien ne paralyse l'imagination comme l'appel à la mémoire*. Si je trouve en marge une note peignant ma sensation en lisant *Old Mortality* à Florence, il y a trois ans, à l'instant je suis plongé dans l'histoire de ma vie, dans l'estime du degré de bonheur aux deux époques, dans la plus haute philosophie, en un mot, et adieu pour longtemps le laisser-aller des sensations tendres.

Ainsi s'explique encore le mot d'Horace : *Odi profanum vulgus et arceo*. « Tout grand poète ayant une vive imagination est timide, c'est-à-dire qu'il craint les hommes pour les interruptions et les troubles qu'ils peuvent apporter à ses délicieuses rêveries. C'est pour son *attention* qu'il tremble. Les hommes, avec leurs intérêts grossiers, viennent le tirer des jardins d'Armide pour le pousser dans un bourbier fétide; » ils l'arrachent à ses « rêveries touchantes[1] »; ils l'empêchent de sentir, ils l'obligent à penser.

Tout cela revient à dire que, dans l'intérêt du sentiment, il faut tuer la mémoire. La thèse est subtile, paradoxale, risquée. Stendhal le reconnaît lui-même. Avant de l'énoncer, il prend soin de dire : « Voilà un effet qui me sera contesté ». Cette thèse, je ne la défends ni ne l'épouse. J'en veux seulement retenir que la mémoire affective est d'une autre nature que la mémoire intellectuelle ou proprement dite : elle est une *résurrection*; se souvenir d'une émotion, c'est l'éprouver à nouveau; « j'en viens presque à me demander, dit Sully Prudhomme, résumant l'analyse qu'il a faite de cet état, si *tout souvenir de sentiment ne revêt pas le caractère d'hallucination* ». Or, l'hallucination exclut la notion du passé et du présent, du moi et du non-moi, et peut être distinguée du souvenir proprement dit.

Que conclure de ce qui précède? C'est d'abord que le mot mémoire est équivoque et prend dans chaque doctrine philosophique un sens différent. Selon nous, le sens le plus exact de ce

1. Stendhal, *De l'Amour*.

mot est celui qui s'écarte le moins de la langue vulgaire, laquelle a ses nuances délicates et fines, ses subtilités cachées, ses raisons profondes. Or, par mémoire, il semble qu'on entende communément la connaissance du passé, non du passé en général, mais de *notre* passé *à nous*, cette connaissance ayant elle-même un caractère historique *pour nous*, étant considérée comme un événement de *notre* vie. La connaissance de notre passé perd-elle ce caractère, cesse-t-elle d'être un fait de notre vie individuelle, sans subir d'ailleurs aucune autre atteinte, en demeurant entière, en devenant même, en un sens, plus assurée, plus prompte à renaître, elle ne laisse pas d'être par là même, sinon détruite, du moins profondément modifiée, elle ne mérite plus le nom de *mémoire*. Les acquisitions impersonnelles, et en quelque sorte anonymes de notre expérience passée composent notre *savoir*. Or ce qu'on sait, on peut sans doute dire en un sens qu'on s'en souvient; on ne le dit pas cependant, et il y a une raison à cela, celle que nous avons essayé de dégager et de mettre en lumière. Dira-t-on qu'il s'agit ici d'une distinction verbale, d'une discussion sur le sens du mot mémoire? Je soutiens qu'au contraire nous sommes en présence de deux formes d'acquisition mentale réellement différentes, quoique étroitement liées, et que la distinction qu'on établit entre elles a pratiquement un haut intérêt et une grande portée. Le sort de la *mémoire* est lié en effet au développement du *savoir*. Les mémoires les plus remarquables sont celles que l'intelligence taille, émonde, débarrasse de leurs branches gourmandes. Livrée à elle-même, croissant en liberté, la mémoire périrait par excès d'abondance; elle serait en outre puérile, et aurait, si j'ose dire, trop de *quant à moi*; l'intelligence l'élague, en ménage la sève et lui fait produire des fruits; en même temps et par là même elle l'empêche de se prendre pour fin, de se complaire en soi, elle la fait servir à des fins objectives, aux fins du savoir ou aux fins pratiques. Il ne faut pas toutefois que la mémoire soit trop asservie à l'intelligence; il faut qu'elle garde sa spontanéité, son indépendance, toute la richesse et l'abondance de sa sève. L'intelligence peut tuer la mémoire, la dessécher, la rendre stérile, à force de la rendre impersonnelle et abstraite. Le mal alors ne serait pas moins grand que celui qui provient de l'excès contraire, je veux dire de la mémoire étouffant l'intelligence par sa luxuriance, son trop-plein

d'images particulières et concrètes. La raison et la mémoire doivent se tenir mutuellement en respect, se pénétrer l'une l'autre, sans empiéter l'une sur l'autre, se compléter, sans se nuire. L'idéal serait que la mémoire, tout en acceptant la discipline de la raison, gardât toute sa fraîcheur et toute son abondance native, autrement dit que le moi n'abdiquât rien de sa personnalité, de sa vie propre, en accomplissant son œuvre.

Le problème de la mémoire est donc celui du rapport de la connaissance au moi. Si la mémoire disparaît, quand la connaissance devient tout impersonnelle, elle cesse également d'être, ou, pour mieux dire, elle n'apparaît pas encore, quand le moi est absorbé entièrement par les images du passé, *totus in illis*. On a dit que, pour Dieu, il n'y a ni passé ni avenir, que toutes les choses sont dans un éternel présent; il en est de même pour certains extatiques, plongés dans la vision du passé; Dieu et ces extatiques n'ont pas, à proprement parler, de mémoire; de même, si la mémoire affective est toujours une hallucination, une hantise du passé, ôtant la notion du présent, elle ne serait pas non plus, en tant que telle, une *mémoire* au sens ordinaire et rigoureux du mot.

Ainsi, en résumé, la mémoire est la synthèse ou la conciliation de deux tendances ou opérations contraires : l'une, par laquelle le moi se détache du passé, se contente d'en prendre acte, mais le tient pour étranger à sa vie, pour indifférent et mort; l'autre, par laquelle le moi se rattache au passé, le ressaisit tout entier, lui rend sa fraîcheur première et le tient dès lors pour réel et vivant. La première consiste à s'acharner en quelque sorte sur le passé, à en achever la destruction et la ruine, à le retenir pourtant encore, mais à ne s'y intéresser plus que dans la mesure où il sert les intérêts présents : elle aboutit à la mémoire impersonnelle et abstraite, que j'ai appelée *savoir*. La seconde consiste à s'enchanter du passé, à le revivre dans son intégralité et à en oublier le présent : elle aboutit à une sorte d'obsession, de hantise, ou d'*hallucination*. La mémoire proprement dite est à égale distance de cette *hallucination* et du *savoir* : elle n'est ni la pleine et entière *résurrection* du passé rendu vivant, suivant l'heureuse expression latine (*redivivus*), ni la notation sèche, impersonnelle et abstraite du passé. Elle est un composé d'ailleurs instable, à doses exactement combinées, de spontanéité et de réflexion, d'évocation, de pouvoir magique de

résurrection, en un mot, d'*imagination*, et de mise au point, de classement et de systématisation des images évoquées, en un mot, de *raison*. Que l'un ou l'autre de ces éléments manque, ou acquière une valeur prédominante, exclusive, la mémoire disparaît, ou change de nature. La mémoire est donc une combinaison. Il faut en isoler les principes pour en comprendre les différentes formes ou espèces, et il faut rassembler ces principes pour avoir une idée complète et juste de la mémoire elle-même.

L. DUGAS.

MORALE ET RAISON

La sociologie contemporaine tend à absorber la morale, et semble vouloir la réduire à une science des mœurs où la justification des règles pratiques se confondrait avec leur explication historique. Si cette tentative, malgré les difficultés, peut-être insurmontables, qu'elle soulève, jouit aujourd'hui d'une faveur si marquée, c'est sans doute, entre autres raisons, parce que la sociologie est considérée assez ordinairement, et qu'elle se donne elle-même, comme seule capable de constituer la morale en discipline positive. Les deux grands groupes de doctrines traditionnelles, les morales métaphysiques et les morales utilitaires, sont en effet récusés par elle au même titre et renvoyés dos à dos, également taxés d'arbitraires et d'idéologie. Pour être positive, la morale, comme toute science digne de ce nom, ne doit avoir affaire qu'avec des faits, ces faits d'une espèce particulière qu'on appelle des préceptes, des devoirs, des règles sociales ; elle doit rester placée à un point de vue strictement objectif, et ne considérer la conscience morale que du dehors, comme un ensemble de représentations et de croyances qu'il s'agit uniquement d'expliquer ; elle sera donc rationnelle dans la mesure où elle rendra compte des impératifs moraux par leurs causes sociales ou les ramènera à leurs lois, mais ne saurait voir autre chose qu'une illusion dans cette autre sorte de rationalité, qui consiste à justifier un acte par ses conséquences ou par ses fins, au nom de son utilité ou au nom d'un idéal, et à en rechercher la valeur en soi. S'il est vrai que pas plus les calculs du plus grand intérêt individuel ou social que les spéculations *a priori* sur le Bien ou le Devoir ne peuvent présenter le moindre caractère positif, nous sommes bien enfermés dans les limites de la sociologie pure.

Mais ne peut-on vraiment pas concevoir de morale positive en dehors de ce positivisme ? N'y a-t-il d'autre manière de faire œuvre pratique que de traiter ainsi les idées morales comme des faits purs

et simples, au risque peut-être d'en méconnaître la vraie nature et l'originalité? La contradiction est-elle bien réelle entre l'esprit positif et le rationalisme en matière de conduite? Après tout, le sociologisme en morale est fort loin d'avoir cause gagnée; il n'est nullement évident que la doctrine qui nous fournirait, de l'existence et du développement des règles éthiques, l'explication la plus positive, serait en état par là-même de nous donner les raisons les plus positives d'agir d'après ces règles : on peut même se demander si ce ne serait pas le contraire. Et justement, ne semble-t-il pas que la morale des sociologues ne soit pas positive en ce second sens, puisqu'elle veut nous faire obéir à des préceptes dont elle ne fournit pas, dont elle nous interdit de chercher la justification dans une utilité ou une finalité présentes, et qu'elle se contente d'expliquer comme faits sociaux, comme résultats historiques. — D'autre part, on ne saurait se contenter de faire la critique du sociologisme et revenir simplement à l'une ou l'autre des conceptions traditionnelles : il faut avouer que la morale *a priori*, celle de l'ancienne métaphysique ou celle de Kant, ne méritait guère l'épithète de *positive*, si elle pouvait se donner pour rationnelle; inversement, à l'utilitarisme classique on s'accordait pour dénier la rationalité, et s'il pouvait paraître positif, c'était par ses tendances plutôt que par ses résultats; l'une et l'autre doctrine restent, à coup sûr, vagues et abstraites, incapables de rejoindre le contenu concret de la conscience commune, et sans prise dès lors sur les besoins pratiques de l'homme. — Aussi, comme si l'on voulait ramasser, contre les dédains des sociologues, toutes les forces réunies de ces doctrines diverses qu'ils confondent dans une même condamnation, le moment semble venu peut-être de renoncer à les opposer entre elles, pour chercher à les concilier, à les compléter l'une par l'autre, à les fondre même avec les résultats les mieux assurés des modernes recherches sociologiques. Une morale, pour être positive, n'est peut-être pas condamnée à renoncer à toute spéculation de caractère finaliste, à tout effort pour rendre intelligible et raisonnable la conduite; elle sera positive, au sens pratique du mot, si elle nous propose pour agir des fins précises et concrètes, si elle peut nous persuader qu'il est raisonnable de les désirer et de les poursuivre; elle sera positive, sans qu'il soit besoin qu'elle se donne comme une pure et simple application de

la science, si elle peut simplement éviter tout recours au sentiment, à l'intuition morale, aux mystérieuses révélations de quelque faculté transcendante, ou au respect mystique de je ne sais quel vouloir et quel Grand Être social. Le problème est de satisfaire à la fois la raison qui s'interroge sur les fins intelligibles de l'action, et la conscience pratique, qui ne peut se contenter de constructions abstraites et arbitraires, et, devant agir, a besoin de règles précises et de motifs vivants. Si donc les travaux de nos sociologues, comme peut-être certaines analyses de l'utilitarisme d'autrefois, semblent fournir à la morale le contenu déterminé et concret dont elle a besoin, il suffirait, pour que le problème fût résolu, de parvenir à leur donner une forme rationnelle et positive qui pût les faire accepter de l'esprit critique. — Un utilitarisme social, qui serait en même temps et en un certain sens, un rationalisme moral; une conception de la conduite où se joindraient, sans être jamais sacrifiées l'une à l'autre, la *réalité* et la *rationalité*, tels sont les éléments de la solution que nous propose un livre récent, où nous sommes tenté de voir une des contributions les plus importantes qui aient été apportées depuis bien des années à l'éclaircissement du problème : les *Études de Morale positive*, de M. Gustave Belot[1]. Essayer d'en définir et d'en discuter les idées directrices, ce sera essayer de préciser les rapports de la Moralité et de la Raison, ou, si l'on veut, de la forme et de la matière de la Moralité, tels qu'ils se présentent à la pensée contemporaine. Aussi bien, que ce soit là la vraie tâche qui s'impose nécessairement à notre temps dans le domaine de la philosophie pratique, nous en voyons la preuve en un autre ouvrage encore, un peu hâtif, peut-être, où des conceptions assez disparates sont juxtaposées plutôt que fondues, mais où se retrouvent quelques-unes des conclusions essentielles de M. Belot, qui constitue une tentative tout à fait similaire, et qui prend par cet accord la valeur d'un symptôme : *les Principes de Morale rationnelle*, de M. A. Landry[2].

L'ouvrage de M. Belot est composé de plusieurs études, de dates diverses, qui presque toutes avaient été fort remarquées déjà, mais qui acquièrent par leur rapprochement même une portée nouvelle.

1. 1 vol., 523 p., F. Alcan, 1907.
2. 1 vol., 278 p., F. Alcan, 1906.

Elles se distribuent nettement en deux groupes : dans les unes[1], c'est le problème théorique qui est traité, et une conception d'ensemble de la moralité nous est offerte. Les autres ont pour objet d'appliquer à des questions spéciales les principes dégagés dans les premières, et en forment ainsi comme la contre-épreuve; et ces divers mémoires[2] sont d'une richesse d'aperçus, d'une ingéniosité, d'une pénétration dont on ne pourrait donner une idée qu'en les reprenant un à un et de très près. C'est seulement sur l'idée générale de la Moralité qui nous est proposée par M. Belot que nous insisterons ici.

*
* *

Cette idée est à la fois très large et très précise. Le moment est venu, selon M. Belot, de concevoir la morale d'une façon positive; mais pour cela, il importe avant tout d'échapper aux confusions ou aux équivoques qu'y introduisent également, quoique en sens inverse, et les représentants de l'esprit métaphysique, et les partisans trop simplistes de l'esprit et de la méthode scientifiques. — La métaphysique se présente encore en Morale, soit sous la forme ontologique, soit sous la forme criticiste et kantienne. Dans le premier cas, elle est condamnée à la stérilité, parce qu'elle pose *a priori* sa définition de la Morale, ou, si elle prétend rejoindre les faits moraux concrets, c'est en partant de principes tellement généraux et vagues, « évidents à force d'être vides », que tout ce qu'il y a de distinctif dans le phénomène à expliquer s'y confond et s'évanouit. « Qu'est-ce que le Bien, sinon la fin, le terme de l'action en général? Qu'est-ce que le Bonheur, sinon le sentiment du sujet en tant qu'il se voit approcher de sa fin?[3] » Le Criticisme, de son côté, pose mal le problème moral; sa grande erreur est de méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans la Moralité, de l'identifier arbitrairement avec la Raison pratique, dans sa généralité formelle[4] : « C'est la matière seule, et non la forme, qui permet de dire en quoi une action morale diffère de la fabrication du savon ». Le propre de la raison pratique est bien d'établir un ordre,

1. *En quête d'une morale positive, l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques, Esquisse d'une morale positive.*
2. *La Véracité, le Suicide, Justice et Socialisme, Charité et Sélection, le Luxe.*
3. *En quête d'une morale positive*, p. 21.
4. *Ibid.*, p. 37, sqq. Cf. p. 274, 300, sqq.

quel qu'il soit, comme c'est le propre de la raison spéculative d'en découvrir un : « l'accord avec soi-même est sans doute une condition de l'activité morale, comme de toute activité systématique : mais c'est confondre le genre avec l'espèce, l'élément avec le tout, que d'en faire la définition même de la moralité » ; en un mot, « de la critique de la raison pratique, Kant n'avait nullement le droit de faire sortir une morale, mais seulement une logique générale de l'action ». De là encore, chez Kant, deux illusions complémentaires : d'une part, il attribue au fait proprement moral le caractère absolu, universel, nécessaire, qu'on ne peut attribuer qu'à la raison formelle; d'autre part, il identifie indûment avec l'impératif catégorique, absolu, mais vide, les impératifs déterminés de la conscience commune, et s'évertue à démontrer que ceux-ci, autant que celui-là, ne peuvent être niés sans contradiction. Or, du mensonge par exemple, peut-on vraiment dire qu'il est contradictoire en soi? Nullement : mais seulement que, par son extension même, il tend à se réfréner, à se limiter. Et d'ailleurs, il n'y a pas de mensonge en soi : on ment par intérêt, on ment par humanité; sur quoi faudra-t-il donc faire l'épreuve de l'universalisation? sur la règle : ne mens pas, ou sur le motif, la maxime : sois humain? — De l'impératif formel on ne peut donc tirer aucun devoir particulier, « pas plus que du principe d'identité les lois d'Ampère ».

La métaphysique est donc impuissante devant le problème moral, « posé en dehors d'elle par les conditions empiriques de la vie humaine ». La science réussira-t-elle mieux? Autant et plus encore que le formalisme de Kant, M. Belot combat la conception purement sociologique de la morale, à la manière de M. Lévy-Bruhl, et cette critique est subtile, pénétrante et forte. La morale deviendrait, de ce point de vue, une technique fondée sur la science. Mais cette science même, comment la conçoit-on? Le plus souvent comme *la science des mœurs*, essentiellement historique et descriptive; or, l'histoire ne peut, à elle-seule, fonder une technique : car, dans la mesure même où elle a une histoire, la société ne présente pas une nature fixe qui permette d'agir sur elle. D'ailleurs, si elle recherche les causes ou les origines de ce qui est, la science des mœurs n'en étudie pas les raisons ou les fonctions présentes, elle nous interdit même de rendre compte d'une institution par son utilité actuelle, en nous la montrant issue de conditions

aujourd'hui périmées : ainsi, elle fait souvent apparaître les règles morales comme irrationnelles au moment même où elle en rend raison. Enfin, si la science reste une conception *synthétique* de la réalité, si elle établit avant tout « la solidarité historique des phénomènes sociaux », elle rend par là même l'action impossible et aboutit au pur « conservatisme » : car l'action suppose des moyens déterminés pour atteindre des fins particulières, et suppose donc qu'on a pu diviser le déterminisme total des phénomènes en « des déterminismes partiels et élémentaires » : autrement, et tant qu'elle met seulement en lumière la solidarité sociale, « la science des mœurs deviendrait d'autant plus inutile qu'elle serait plus parfaite [1] ».

Il faut donc, pour que la morale puisse devenir une technique analogue aux autres techniques scientifiques, la concevoir, non plus comme une histoire, mais comme une science de lois, comme une physique sociale. Or, toute technique consiste à utiliser, pour une fin nettement aperçue, des déterminismes naturels; elle suppose donc « une nature ayant quelque fixité, indifférente à l'action qu'elle subit ». En est-il ainsi des phénomènes sociaux? L'action ne réagit-elle pas ici sur la connaissance, la finalité sur la réalité, par une sorte de *récurrence* qui en fait un cas unique? Si l'on avait eu, en 1870, la prévision de la défaite, on n'aurait pas fait la guerre, et ainsi cette prévision « serait devenue fausse, si on l'avait connue comme vraie »; un phénomène social est modifié par la conscience même que nous en prenons, puisque nous pouvons être amenés par elle à nous proposer d'autres fins; « lorsque nous savons ce que nous sommes, nous ne sommes déjà plus ce que nous étions ». Prise en un sens rigoureux, l'idée d'une technique morale est donc presque contradictoire, puisqu' « elle suppose la société active en tant qu'elle utilise la science sociale, et inerte en tant qu'elle en est l'objet [2] ». La morale ne peut donc pas se réduire à une science de moyens, à une technique : la question des fins à choisir lui est essentielle; au vrai, on n'a pas seulement à découvrir la morale, mais pour ainsi dire à l'inventer.

La morale restera d'ailleurs analogue à une technique, comme on l'a d'ailleurs reconnu depuis longtemps, et comme M. Belot lui-

1. *En quête d'une morale positive*, p. 76, sqq.; p. 93.
2. *Ibid.*, p. 98, sqq.; p. 122, 124.

même l'admettait dès ses premiers écrits, chaque fois que l'on considérera l'action d'un individu isolé dans un milieu social donné, parce que le milieu peut être regardé alors comme à peu près indépendant de cette action même. De même encore, lorsque, prenant certaines fins pour accordées, on ne discutera que des moyens propres à les atteindre : et ces cas sont à coup sûr très fréquents dans la pratique morale. Mais, partout ailleurs, lorsqu'il ne s'agit plus d'appliquer certains préceptes indiscutés, lorsque l'on considère, non plus de la morale faite, mais de *la morale qui se fait*, et que l'on se demande la hiérarchie qu'il convient d'établir entre les diverses fins, faut-il déclarer que l'action sera arbitraire et sans règles?

Pour M. Belot, et c'est une de ses idées maîtresses, l'idée d'une science des fins n'a pas de sens; les fins ne se démontrent pas, répète-t-il avec Aristote, et il faut abandonner l'idée d'obligation morale. A cette question : La connaissance des rapports qui relient tels moyens à telles fins, une fois acquise, qu'en faudra-t-il faire? il n'y a qu'une réponse : On en fera ce qu'on voudra [1]. On ne pourra donc démontrer un précepte ou un devoir qu'en s'appuyant sur un vouloir préexistant; et le devoir ultime de l'homme ne pourra donc être que son vouloir le plus fondamental. Toute idée d'une morale positive ne s'évanouit-elle pas dès lors? Non, si l'on entend par morale positive simplement une morale qui satisfasse la raison, c'est-à-dire que l'homme puisse accepter lorsqu'il prend une attitude analogue à celle du savant : « car elle serait alors issue du même esprit qui fait la science ». Une morale serait scientifique et positive, en ce sens, si elle consistait en une coordination scientifique des actes, en vue d'une fin acceptée après un examen consciencieux; la valeur ou la respectabilité d'une règle y dépendrait, non de la source dont elle émane, mais de la fin où elle tend; car la finalité est ce qui distingue toute œuvre de la raison : « l'avenir y détermine le présent, au lieu que, dans le mécanisme, c'est le passé qui s'impose ». Il s'agit donc, non d'assigner à l'homme une fin arbitraire, à la façon des métaphysiciens; mais de rechercher s'il y a, en fait, une fin caractéristique de la moralité, et si cette fin est capable d'être proposée à l'acceptation réfléchie et rationnelle

1. *En quête d'une morale positive*, p. 109.

de l'homme consciencieux, qui la critique en se mettant dans « les conditions d'une pensée qui cherche le vrai [1] ».

Or, en fait, selon M. Belot, une fin, et une seule, définit la moralité dans ce qu'elle a de spécifique : si nous procédons à une induction régulière sur l'ensemble des jugements unanimement caractérisés comme moraux dans le milieu où ils sont admis; si nous faisons porter cette induction tant sur les données de l'histoire ou de l'ethnologie que sur nos jugements actuels, il apparaît que « les règles morales sont, pour une société donnée, les règles que la collectivité impose à l'individu dans l'intérêt discerné ou seulement senti, réel ou seulement imaginé, de la collectivité même qui les sanctionne». Toutes les exceptions apparentes s'expliquent, soit par les erreurs inévitables des sociétés sur leur réel intérêt, soit par des survivances, soit par l'extension et le développement propre des règles déjà admises et des institutions déjà établies [2] : et c'est ce qu'établit très ingénieusement le morceau sur l'*Utilitarisme*, en examinant de près les préceptes relatifs à la charité, que l'on a considérés si souvent comme socialement inutiles ou même nuisibles. — Objectivement, la morale positive semble donc consister à accepter les règles imposées par la collectivité; subjectivement, elle semblait tout à l'heure consister à n'agir qu'en vue de fins librement acceptées : il y a là, à première vue, une antinomie. La thèse s'en formulerait ainsi : « Il n'y a pas de moralité dans l'acceptation passive d'une règle extérieure toute faite », et l'observation des faits nous imposerait l'antithèse : « la moralité consiste dans le fait d'accepter telles quelles les règles émanées de la volonté collective ». Mais l'antinomie se résout pourtant, si l'on remarque qu'à la vérité on ne peut pas démontrer que la vie sociale constitue une fin supérieure en soi (puisqu'une fin ne se démontre pas), mais qu'il faut bien y voir au moins la condition commune de toutes les activités et de toutes les fins humaines, quelles qu'elles soient. « Dès qu'on veut quelque chose, on veut en principe la société. » La société devient ainsi fin suprême, parce qu'elle est moyen universel; et elle nous fournit par là un équivalent pratique du Bien en soi des morales métaphysiques [3]. — D'autant que la

1. *En quête d'une morale positive*, p. 172 sqq.; p. 183.
2. *Esquisse d'une morale positive*, p. 194 sqq.
3. *Ibid.*, p. 505 sqq.

société n'est pas seulement un fait, mais une idée directrice : « faire exister la société », rendre notre vie toujours plus pleinement sociale, devient le problème moral par excellence. D'autant plus que par là et par là seulement, redeviendrait possible l'art social : car il suppose la prévision et le calcul des conséquences ; or, dans une société que nous aurions transformée systématiquement, de manière à la faire répondre à notre besoin de finalité ; dans une société qui reposerait davantage sur le libre examen d'une part, et d'autre part sur le contrat et les stipulations expresses, chacun pourrait agir avec sécurité et en connaissance de cause. Ainsi se trouve accomplie la jonction de la *rationalité*, qui définit la forme de la moralité, et de la *socialité*, qui en définit la matière ; et par là se précise l'idée d'une morale positive, c'est-à-dire à la fois rationnelle, puisqu'elle peut être acceptée par la conscience individuelle, et réelle, puisqu'elle coïncide avec les règles objectives, telles que nous les font connaître l'observation et l'induction sociologiques.

*
* *

C'est cette doctrine morale, et en particulier l'équivalence des idées de moralité et d'intérêt social, que M. Belot a cherché à confirmer par une série d'études spéciales. Il établit, par exemple, que *la véracité* n'a été conçue comme un devoir qu'à mesure qu'apparaissait son utilité pour la collectivité, qu'à mesure que se découvrait en particulier l'importance, non plus seulement spéculative, mais pratique, de la science ; et si elle tend à devenir comme « le point culminant de la moralité », c'est qu'elle n'est pas nécessaire seulement à telle ou telle forme de société, mais qu'on y voit de plus en plus la condition de la société en général[1]. De même pour le *suicide* : les raisons au nom desquelles on le condamne d ordinaire sont embarrassées ou faibles ; si pourtant une réprobation morale continue à s'y attacher, c'est qu'il est l'affirmation d'un individualisme radical, anti-social par là même ; c'est surtout que tout suicide est un reproche implicite à l'ordre social où il se produit[2]. — Étudiant la conception de la justice chez Spencer (le *fair-play*) et sa réfutation du socialisme, M. Belot n'a pas de peine à montrer

1. P. 271-310.
2. P. 311-338.

que la concurrence est loin d'être toujours juste, comme elle est loin d'être toujours socialement utile; et par là que le socialisme moderne, où s'exprime un idéal de coopération sociale de plus en plus étendue et organisée, est profondément individualiste à sa façon; et à la date où parut pour la première fois cette discussion, l'idée en était profondément nouvelle encore[1]. Se demandant si l'on peut justifier la charité dans une doctrine qui identifie moralité et intérêt social, il montre que la sélection brutale est loin d'être toujours un agent de progrès, et qu'inversement la charité est socialement utile, ne fût-ce que parce qu'elle maintient les sentiments sympathiques, sans lesquels la vie sociale est inconcevable[2]. Enfin, dans une analyse de premier ordre, il s'attaque à l'idée de *luxe*, si complexe et si négligée des moralistes, et il y distingue deux éléments : d'une part, au point de vue biologique, il y aura luxe partout où il y a interversion dans l'ordre normal des besoins humains; mais, d'autre part, si l'on compare les besoins des diverses personnes, sera de luxe toute satisfaction supérieure au revenu moyen; et il devient difficile d'affirmer dès lors que le luxe n'a pas parfois une utilité sociale, dans une société fondée comme la nôtre sur l'inégalité des revenus; car, en multipliant le nombre des travailleurs qui s'adonneraient aux travaux vraiment utiles, il n'est pas évident qu'on multiplierait la production dans les mêmes proportions, mais, en revanche, on diminuerait certainement la somme totale des salaires. L'économiste qui vante les bienfaits du luxe se place donc au point de vue de la société telle qu'elle est, tandis que le sens commun, qui volontiers le condamne, se place au point de vue de la justice idéale; « naïvement socialiste », sa critique porte au fond sur l'état social d'inégalité et d'injustice, dont le luxe est le signe[3].

*
* *

La conception de la morale qui nous est ici proposée est ferme et compréhensive; elle a le grand mérite de ne pas masquer, par esprit de système, la complexité de la question, et de tenir compte de tous ses aspects; elle aboutit à une synthèse vigoureuse à force

1. *Justice et socialisme*, p. 339-390.
2. *Charité et sélection*, p. 391-429.
3. P. 430-481.

de modération et d'une originalité discrète, mais très réelle et très profonde, dans son apparent éclectisme. Essentiellement sociale, elle fait aux inductions historiques et sociologiques la part la plus large et la plus légitime; et pourtant le « sociologisme » comme système moral y est analysé, disséqué et percé à jour d'une manière qui peut paraître définitive et que les réponses qu'on a tenté d'opposer à M. Belot contribuent peut-être encore à nous faire croire telle. La « positivité » n'exclut donc pas ici le rationalisme; et, comme il l'avoue par endroits, M. Belot aboutit à une attitude très voisine de celle de Kant. Sans faire aucune réserve à ses affirmations essentielles, nous voudrions indiquer seulement pourquoi sa doctrine nous semble plus proche encore du pur rationalisme moral qu'il ne l'avoue.

A première vue, cependant, M. Belot semble bien loin du criticisme. En affirmant, au nom de l'observation et de l'histoire, que les diverses règles morales ne peuvent s'expliquer et se justifier que du point de vue de leur utilité sociale, il coupe court, semble-t-il, et très heureusement, à toute tentative de construction idéologique; il rend impossible l'effort, où le kantisme a toujours incliné secrètement, pour déduire de la forme la matière même de la moralité. Il y a plus : il nous présente de la raison elle-même une idée qui semble n'avoir plus rien de formel, et qu'il faut lui savoir gré de préciser : si rendre raison d'un fait naturel, au point de vue spéculatif, c'est l'expliquer par ses causes, rendre raison d'un acte ou d'une règle, au point de vue pratique, c'est le justifier en tant que moyen approprié à une fin, ou à l'ensemble des fins humaines; or, faire ainsi de la finalité le caractère propre de l'action rationnelle et morale, n'est-ce pas ruiner tout formalisme, puisque aucun acte ne se justifie plus autrement que par ses conséquences?

Pourtant, ne s'agirait-il pas, en somme, chez M. Belot, de ses conséquences *pour la raison même*? La règle morale se propose à l'acceptation de la conscience au nom de son utilité sans doute, mais de son utilité générale, dont nous pourrons, en tant qu'individu, profiter plus ou moins, ou même pas du tout. Pourquoi me demande-t-on de rechercher l'utilité sociale? ce n'est plus, à la manière de l'utilitarisme classique, comme un moyen d'atteindre telle ou telle fin particulière, actuellement désirée, ce n'est plus au nom d'une hypothétique concordance des intérêts individuels et

collectifs : c'est parce qu'il est raisonnable de réaliser le moyen commun de toutes les fins désirables ou même concevables. N'est-ce pas ainsi par sa forme rationnelle que se fait reconnaître et se définit encore à nous ce qui est moralement bon? Et que signifierait autrement cette attitude de désintéressement, d'impersonnalité et d'objectivité qu'on réclame de l'homme consciencieux au même titre que du savant? Des deux éléments qu'on distingue dans la moralité, l'utilité et la rationalité, ne faut-il pas reconnaître alors que c'est ce dernier qui la définit sous son aspect subjectif, et caractérise les motifs de l'honnête homme? l'action morale n'est-elle pas toujours, sinon celle qui est accomplie par pur respect de la loi, au moins celle qui est acceptée par pur respect de la raison?

Mais M. Belot répondra qu'il prétend justement abandonner tous les éléments purement subjectifs et formels de la moralité; il se désintéresse de l'intention pure, il fait bon marché des notions de mérite par exemple ou de bonne volonté, comme de la notion d'obligation, pour ne juger l'acte que d'après ses conséquences, socialement utiles ou nuisibles. — Or, du point de vue même de M. Belot, ces notions peuvent, nous semble-t-il, et doivent être réhabilitées; par une argumentation analogue à celle dont il a fait un si heureux usage en faveur de la charité, ne pourrait-on pas soutenir que la société même est intéressée à ce que, à côté des conséquences objectives d'un acte, on tienne compte de l'intention de l'agent qui l'accomplit? Si, en règle générale, la bonne volonté et l'effort consciencieux sont la première condition de la découverte du vrai moral ou du bien, ne faut-il pas les encourager, et par suite en tenir compte, même si, par exception, elles n'ont pas suffi, dans tel cas donné, à le faire découvrir? Si l'on entend la bonne volonté au sens plein, comme enveloppant l'effort le plus énergique dont l'être soit capable, y a-t-il autre chose qui dépende de nous et par quoi nous puissions contribuer à la moralité, autre chose, par suite, qu'il soit de l'intérêt commun de favoriser et de développer? — Mais il y a plus : on voit mal comment l'idée en pourrait être séparée de celle de cette attitude rationnelle où M. Belot reconnaît un élément nécessaire de la moralité. Si « un jugement moral, pour être valable, doit comporter l'acceptation réfléchie du sujet », comment le concevoir en dehors de l'intention de juger

consciencieusement? Comment n'entraînerait-il pas le sentiment que cette première condition de la moralité a été remplie là où le jugement a été consciencieux, qu'elle ne l'a pas été, là où il a été porté légèrement? et comment ne donnerait-il pas lieu, à la réflexion, à un second jugement, d'approbation ou de désapprobation de soi-même, selon l'attitude prise, c'est-à-dire de mérite ou de démérite?

Nous avons dit aussi que cette morale est une morale sans obligation, sans autre obligation au moins que celle qui résulte en fait des sanctions externes et sociales; elle se propose à la raison, elle ne prétend pas s'imposer. En effet, nous dit M. Belot, et M. Lalande le redisait récemment, lui aussi[1], c'est au fond un non-sens qu' « une obligation qui aurait la vertu de faire vouloir l'homme malgré lui; » établir un devoir, c'est le représenter comme moyen nécessaire pour atteindre une certaine fin déjà acceptée; « il n'y aura une règle de conduite que si l'homme veut qu'il y en ait une »[2]. — Il va de soi qu'on ne peut faire vouloir quelqu'un malgré lui : mais s'agit-il de cela? ne s'agit-il pas plutôt et seulement de savoir si l'on ne peut pas être amené à sentir qu'on *devrait* vouloir de telle ou telle façon? Demander à l'homme, comme le fait M. Belot, de ne porter un jugement moral qu'après un examen consciencieux et impersonnel, qu'est-ce donc, sinon admettre qu'il est capable d'une conviction rationnelle, distincte du désir et de l'impulsion présente, et que, dans son conflit possible avec ceux-ci, cette conviction lui apparaîtra comme ayant un droit à se faire obéir, même si elle n'en a pas la puissance effective? Nous n'entendons rien de plus par l'idée d'obligation. « Que répondrait-on, demande M. Belot, à celui qui dirait : mais si je ne veux pas agir suivant un principe universel? » Il n'y a rien à lui répondre sans doute, s'il n'est pas convaincu qu'il y a une sorte de nécessité à le faire : mais à celui qui a compris la valeur d'un principe universel, ce principe doit apparaître comme obligatoire, quelque désir qu'il ait par ailleurs de s'y soustraire, et même s'il est décidé déjà à s'y

1. « Si vous ne *voulez pas* être juste, c'est votre affaire ; il n'y a ni morale philosophique, ni morale religieuse qui puisse vous le *faire vouloir*. *Velle non discitur*. Vous êtes justement ce qui s'appelle un être immoral. » A. Lalande, *Sur une fausse exigence de la raison*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1907, p. 22, note.

2. *En quête d'une morale positive*, p. 35.

soustraire. De même, au point de vue spéculatif, il apparaît que la démonstration d'un théorème avait une valeur en droit même avant que nous ne l'eussions comprise, même pour ceux qui l'ignorent ou la méconnaissent, parce qu'il suffit, pour la reconnaître, d'y penser et de suivre la chaîne de raisons qui y conduisent. L'idée d'obligation n'est rien de plus, et rien de moins, que l'idée de l'existence absolue, ou en soi, d'une vérité; d'une vérité morale, c'est-à-dire d'une valeur; et, à moins d'en venir à un pragmatisme radical et de ne voir dans la pensée que l'expression indirecte de nos besoins actuels, elle semble inséparable de l'idée de vérité. Les systèmes qui admettent l'obligation morale ne l'entendent donc pas, évidemment, comme pouvant obliger en fait ceux qui rejettent ces mêmes systèmes; mais en ce sens que, pour ceux qui sont placés en quelque sorte à l'intérieur d'un tel système, elle s'impose logiquement; à l'égard des autres, on ne lui attribuera que la valeur toute virtuelle qui résulte, aux yeux de ses partisans, de la vérité même du système auquel elle est liée. Et quand on objecte à d'autres doctrines qu'elles ne sont pas en état de fonder l'obligation morale, on veut dire, à tort ou à raison, que pour ceux mêmes qui adoptent ces doctrines et se placent comme en leur centre, il n'y a pas de raison logiquement contraignante de soumettre leurs désirs du moment à une règle obligatoire. Peut-il en être ainsi pour celui qui a pris l'attitude consciencieuse décrite par M. Belot et qui a jugé une certaine règle morale rationnellement satisfaisante? Qu'est-ce que ce jugement, sinon le sentiment même qu'il devrait agir selon cette règle? et qu'est-ce que cela, sinon s'y sentir moralement obligé? Et sans doute, s'il ne prend pas cette attitude, il ne connaîtra pas l'obligation qui en résulte; mais peut-être sentira-t il confusément, au moins par échappées, qu'il devrait la prendre; si pourtant toute idée lui en est étrangère, c'est qu'il est incapable de réflexion et de préoccupation morale, il est, subjectivement au moins, amoral : exactement de même, pour celui qui ne suit pas une démonstration ou ne comprend pas l'énoncé d'un problème, la solution n'en aura aucun sens. Nous dirons donc, avec M. Belot, qu'au point de vue du sujet, la moralité est avant tout une attitude; mais nous ajouterons que cette attitude, dès qu'elle existe, s'apparaît à elle-même comme obligatoire. Le seul devoir pur et en soi, qui s'impose *a priori*, à l'homme conscien-

cieux, c'est donc de remplir toutes les conditions propres à nous faire découvrir nos devoirs concrets. Le seul devoir absolu, c'est de bien vouloir faire son devoir. Par là, la morale n'est pas une science, c'est une méthode.

Pourtant, dira-t-on avec M. Belot, l'action morale ne s'explique pas par le seul besoin de rationalité; l'analogie avec le caractère contraignant d'une vérité spéculative n'est que spécieuse; la morale n'est pas la science. Celle-ci suppose des données, un ordre externe à reconnaître : en morale, il s'agit d'un ordre à établir, d'un acte à réaliser[1]. Sans doute : mais remarquons que délibérer, c'est se représenter en imagination des possibles, qui deviennent dès lors comme autant de données hypothétiques, dont la cohérence, ou l'utilité, ou la beauté peuvent être prévues, éprouvées, comparées par avance. Sans doute encore, pour décider lequel nous paraît digne d'être réalisé, nous consultons, moins la pure intelligence, que nos sentiments et nos désirs : mais, si nous étions capables d'un examen purement moral, nos sentiments mêmes ou nos désirs ne joueraient pour nous, au cours de la délibération, que le rôle d'unités de mesure ou de pierres de touche, pour décider des valeurs; et pour autant que nous en sommes capables, c'est le rôle qu'ils jouent en effet. Je dois tenir compte, sans doute, du fait que je désire tel acte, mais comme d'un signe, d'une présomption de sa désidérabilité en soi. C'est une attitude mentale toute différente que de dire : Je désire cet objet, donc je m'efforce vers lui par tous les moyens; ou de dire : Je désire cet objet, donc, et par là même, il est sans doute à quelque degré désirable, et sans doute pour les autres comme pour moi, et sans doute à d'autres moments du temps comme aujourd'hui; et c'est un élément à considérer pour résoudre la question de savoir s'il doit ou non être recherché ou voulu. Ce n'est pas autrement que le physicien se sert de sa sensation, de rouge ou de vert, pour conclure à la présence d'un objet, ayant la qualité de rouge ou de vert, pour autrui sans doute comme pour lui; tout de même encore, l'emploi de tel réactif révèle au chimiste l'existence ou telle propriété d'un corps. Tout cela nous semble impliqué dans l'attitude de rationalité que définit M. Belot. On estimera ainsi, à côté de l'utilité de l'acte pour l'indi-

1. *En quête d'une morale positive*, p. 35.

vidu, son utilité générale ou sociale; à côté de sa valeur sensuelle, sa valeur esthétique, sa valeur rationnelle : intelligibilité, cohérence, accord avec les autres actes de la vie. Et ces valeurs une fois reconnues, ne semblent-elles pas subsister par elles-mêmes devant la raison, à la manière de vérités, différentes de tout désir ou de toute impulsion présente? n'apparaissent-elles pas comme des valeurs de droit, discernables de l'intensité de n'importe quelle force psychique s'exerçant, en tant que telle, en fait?

Dans sa pureté théorique, l'examen consciencieux suppose donc bien l'agent dominé par un certain vouloir préalable, ou au moins subordonnant à celui-là tous les autres : mais c'est le vouloir même de comprendre et de justifier ses actes, d'une manière qui vaille rationnellement, c'est-à-dire qui vaille d'une façon permanente, et pour les autres autant que pour lui. Ce vouloir, qui ne fait qu'un avec la conscience et la raison même, est lui aussi une donnée positive de la nature humaine; et bien qu'il ne soit apparu sans doute que tardivement, sous des influences sociales et des formes utilitaires, il suffit qu'il ait acquis aujourd'hui son indépendance et ait ses exigences propres. Tant qu'il ne s'est pas éveillé, ou pour tous ceux chez qui il ne se fait pas sentir, à coup sûr il n'y a pas à parler d'obligation : seulement, il n'y a pas non plus à parler de problème moral. Quant à savoir ce qui justifie et ce qui fonde ce vouloir même, la question ne se pose pas : le besoin de se justifier sa conduite se justifie de lui-même, puisqu'il est la source même de toute idée de justification. Lorsque je veux ceci ou cela, je puis toujours me demander si j'ai raison de le vouloir; mais quand je demande pourquoi je veux savoir si j'ai raison de le vouloir, la question n'a plus de sens, on tourne en cercle : car c'est demander pourquoi, être raisonnable, je suis raisonnable.

Ainsi, en admettant la *rationalité* comme l'un des éléments de sa conception de la moralité, M. Belot nous semble y réintroduire avec elle les notions formelles qu'il voulait exclure, celle de bonne volonté et de mérite, et celle d'obligation. Par là encore réapparaît l'idée de devoirs envers soi-même. Sans doute la conscience n'en peut être que fort tardive, comme la réflexion morale elle-même; sans doute encore, toutes les diverses prescriptions nous en ont été imposées d'abord par la collectivité, sous une forme sociale ou religieuse. Mais, dès que les premières lueurs du senti-

ment moral ont apparu dans la conscience individuelle, plus ou moins obscurément n'a-t-on pas dû entrevoir que l'observation des règles sociales et religieuses elle-même devait comporter une justification, autre que la contrainte qui les sanctionnait? En tout cas, actuellement, ces devoirs ne nous apparaissent pas comme fondés uniquement sur l'utilité sociale; ou plutôt, l'idée même de respecter l'utilité sociale, étant proposée à l'acceptation de la raison en dehors de tout avantage particulier et immédiat, se présente dès lors comme un devoir de conscience, comme un devoir, en d'autres termes, de nous-même à nous-même. Au reste, M. Belot l'a bien senti, dans la curieuse, profonde et significative conclusion de son étude sur la *véracité*[1] : il reconnaît que la véracité s'impose à nous aujourd'hui comme une sorte d'absolu, et indépendamment de toute considération d'utilité, personnelle ou collective. Mais il en conclut que le respect de la vérité devient dès lors quelque chose d'autre que la moralité, et peut être de supérieur à elle. Or, comment le concevoir en ce cas? Quelle idée se faire de cette espèce de « valeur » nouvelle et mystérieuse? Il est indéniable que cet « absolu » inexpliqué garde un caractère pratique encore et s'adresse à l'action; de deux choses l'une, en effet : ou notre conduite, en tout ce qui touche à la véracité pure, nous apparaîtra indifférente, ou bien, au contraire, digne de blâme ou de louange, susceptible d'être qualifiée comme bonne ou mauvaise. Si on la conçoit comme indifférente, toute idée de ce respect du vrai dont on parlait s'évanouit, la véracité n'a d'aucune façon cette valeur en soi qu'on lui réservait. Dans le cas contraire, si nous concevons réellement en nous-même que la vérité ne doit jamais être déguisée, travestie ou dissimulée, si nous admettons, par exemple, suivant la formule de M. Poincaré, qu'il y a une « science pour la science[2] », comment et d'après quel signe distinguerons-nous ce jugement sur nos propres actes de tous ceux, tout à fait analogues, qui constituent les jugements moraux, puisque c'est, tout autant que ceux-ci, un jugement *pratique*, un jugement de valeur? M. Belot ne le fait qu'au nom d'une certaine définition de la moralité qu'il s'agissait précisément d'éprouver, et qui a bien l'air ici de se trouver en

1. P. 305.
2. *La valeur de la Science*, p. 274.

défaut; la distinction qu'il pose ne reste-t-elle pas gratuite et arbitraire?

*
* *

Mais la grosse objection de M. Belot au pur rationalisme moral semble subsister : la rationalité, à elle seule, ne définirait pas la moralité. Elle laisse échapper, nous dit-on, ce que celle-ci a de spécifique; elle pose seulement la nécessité de ne pas vouloir contradictoirement, de rester cohérent avec soi-même dans ses décisions et dans ses actes; et cela ne nous permet pas de dire « en quoi une action morale diffère de la fabrication du savon »; « le commerçant qui cherche à gagner le plus d'argent possible est aussi d'accord avec lui-même ». — Si l'on veut dire par là que l'accord avec soi ne suffit pas à déterminer la matière même de la moralité, qui nous est donnée par ailleurs et suppose toutes sortes de relations de fait et expérimentales, pas plus que « le principe d'identité ne contient les lois d'Ampère », nul ne le contestera. Mais en peut-on conclure que le parfait accord avec soi-même ne soit pas le signe suffisant auquel se reconnaît l'acte moral, lorsqu'on veut critiquer à cet égard une relation pratique donnée? L'idée d'accord avec soi est-elle vraiment plus générale que celle de moralité, et s'applique-t-elle dans des cas où celle-ci n'aurait aucune place? Certes, il peut être raisonnable de faire une action A en vue d'obtenir un résultat B, sans que l'action soit par cela seul morale; pourtant, si elle peut sembler immorale ou amorale, c'est à la condition que le résultat B soit lui-même immoral ou amoral : et n'est-ce pas alors qu'il n'est pas raisonnable de vouloir obtenir B? En tant que le commerçant, par habitude ou indifférence ou inaptitude intellectuelle, ne se pose à aucun degré la question de la moralité du commerce en général, ne doit-il pas considérer comme moral de gagner le plus d'argent possible? et n'a-t-il pas raison partiellement, en tant que le profit suppose ici une application professionnelle, un travail, une coordination des efforts, très supérieure moralement à une manière d'agir légère et décousue, abandonnée au hasard des désirs momentanés ou des occasions extérieures? Mais s'il entrevoit qu'en ne visant qu'au maximum de gain il contredit quelque autre règle morale *acceptée par lui-même*, non plus en tant que commerçant, mais en tant qu'homme ou que

citoyen, alors il peut hésiter et être pris de scrupule, parce qu'il ne se sent plus, en agissant de la sorte, pleinement d'accord avec soi-même. Et tout de même, est-il si évident que la fabrication du savon soit étrangère à la moralité? Surtout si l'on a défini comme M. Belot la moralité par l'utilité générale? Les hésitations qui peuvent se produire à propos des divers procédés possibles de fabrication du savon vont porter sur leur utilité respective, soit pour l'individu, soit pour la collectivité : qualité du produit, coût ou rapidité de la production, etc., toutes choses qui soulèveront forcément des problèmes moraux, car si l'on réfléchit, dans un cas de ce genre, sur le meilleur parti à prendre, n'est-ce pas avec le sentiment que des intérêts sérieux sont engagés dans notre choix, et que la conscience même dans la réflexion est ici un devoir? Nous devons faire appel à toute notre science, donner toute la somme d'attention dont nous sommes capables, pour faire consciencieusement notre métier d'industriel ou de commerçant : le devoir professionnel n'est pas autre chose. Et sans doute, l'examen porte surtout sur les moyens d'atteindre une fin, par exemple le plus grand bénéfice avec la moindre dépense, laquelle est acceptée d'avance : mais cette fin, prise en soi et tant qu'aucun conflit n'est entrevu entre elle et quelque autre fin égale ou supérieure, cette fin est alors envisagée de telle façon qu'il ne peut qu'apparaître comme moral de l'atteindre [1], dans la mesure où sont moraux le travail, la prévoyance, la discipline intérieure. Hoffding a très fortement et heureusement mis en lumière cette idée, que la recherche de l'intérêt, — même purement individuel, que l'égoïsme réfléchi, sont déjà des motifs moraux, puisqu'ils représentent une conquête sur la multiplicité et la dispersion des impressions fugitives, un progrès dans la possession de soi par soi-même. — Au reste, si « le principe d'identité ne contient pas les lois d'Ampère », en ce sens qu'on ne peut pas les en déduire, ne peut-on pas dire cependant en quelque manière, que c'est une condition suffisante pour qu'une loi, même expérimentale, puisse être acceptée pour vraie dans un certain état donné de la science, qu'elle se conforme au principe d'identité? Car, si bien des propositions semblent ne heurter en rien ce principe et se trouvent pourtant expérimentalement fausses,

1. Et M. Belot aussi d'ailleurs : Cf. *Enquête d'une morale positive*, p. 27.

c'est à la condition de les considérer isolément et à l'état d'abstraction pure : mais les faits d'observation ou d'expérience, à partir du moment où ils sont connus, font nécessairement partie des données intellectuelles d'un problème, et dès lors une proposition qui les contredirait serait par là même en désaccord avec le principe d'identité. Si la parfaite cohérence, avec soi et avec les faits, est le seul critère, au fond, de la vérité scientifique, ce n'est rien de plus aussi que l'absence de contradiction. — Il n'apparaît donc pas que ce que M. Belot appelle « la logique de l'action » déborde autant qu'il le dit le domaine de la moralité ; il n'est pas évident que l'on puisse découvrir des actions qui soient à la fois cohérentes entre elles ou rationnelles, et immorales ou amorales. Ce qui est *pleinement* rationnel est moral par là même ; et tout ce qui est raisonnable, au moins partiellement, *en tant que tel* est moral, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on fait abstraction des considérations qui, en faisant apparaître les actes en question comme douteux moralement, sont du même coup aptes à y faire apparaître quelque discordance et à faire douter de leur rationalité.

Mais des actions réputées mauvaises ne pourraient-elles pas, par contre, rester cohérentes entre elles et non déraisonnables? M. Belot semble l'admettre, lorsque, critiquant les exemples kantiens, il demande où est la contradiction à ce que le mensonge se généralise dans une société : on en voit bien le désavantage, mais non l'absurdité ; et l'on s'explique que l'on soit alors amené à réagir contre sa diffusion, mais non qu'on le considère comme un acte déraisonnable. Or, il nous semble qu'on confond, en parlant ainsi, le fait même de mentir et ses conséquences, avec l'idée et la volonté du mensonge comme type d'action ; et il n'y a rien de contradictoire sans doute à ce que le mensonge, comme fait, se généralise et devienne même le *fait normal* et habituel ; mais ne l'est-il pas qu'il devienne la *règle*? Pour l'homme qui consulte la raison pratique, ou, ce qui revient au même, qui a pris l'attitude rationnelle définie par M. Belot, pour l'homme, en d'autres termes, qui se demande si une certaine manière d'agir, prise abstraitement ou en elle-même, peut satisfaire sa raison, il est vraiment absurde, non d'imaginer une société de menteurs, mais de *vouloir* une telle société : ne serait-ce pas vouloir la généralisation d'un moyen de tromper qui supposait la confiance d'autrui, et qui dès lors, par

cela même qu'il se généralise, rendant la tromperie impossible, devient incompatible avec sa propre fin? Il est donc bien vrai que je ne puis *vouloir* le mensonge qu'à titre d'exception, bien mieux, qu'en voulant expressément son contraire comme règle; en ne l'acceptant que pour moi seul, je réprouve par là même une telle manière d'agir dans sa généralité abstraite ou dans son essence rationnelle. Sans doute, du moment que nous n'agissons pas à l'aveugle, et du moment que nous ne sommes pas contraints, nous acceptons nécessairement l'acte qu'actuellement et volontairement nous accomplissons : c'est presque là une tautologie; mais nous n'acceptons pas nécessairement par là même *l'idée de cet acte* : dans cette distinction consiste peut-être tout l'essentiel de la moralité.

Mais ne revient-on pas de la sorte à un formalisme vide et vague? à ce respect paresseux de la loi parce qu'elle est la loi, où M. Belot, avec beaucoup de pénétration, croit discerner une manière de pharisaïsme, une tendance à fuir le plus possible les responsabilités et les risques? Y a-t-il autre chose, dans la vie morale, que des cas particuliers, des exceptions ? et « le mensonge en soi » existe-t-il vraiment, ou bien n'y a-t-il pas seulement « des mensonges par intérêt, des mensonges par humanité »? — Certes, nous nions aussi énergiquement que M. Belot que l'on puisse déduire *a priori* les règles morales : la raison ne peut que s'appliquer à des situations données, à des circonstances concrètes. Mais le concret et le particulier peut lui-même être analysé rationnellement; il ne faut pas confondre le caractère abstrait d'une loi scientifique ou rationnelle avec la fréquence de sa vérification, la multiplicité de ses applications dans le temps ou l'espace. Ne peut-on faire, ou tenter au moins, la théorie abstraite d'un cas très particulier, qui, si l'on en pouvait épuiser tous les éléments, et sous réserve de la question de savoir si l'on n'y rencontrera pas un fonds irréductible de contingence, deviendrait ainsi objet de loi, tout en restant strictement localisé dans le temps et l'espace? L'astronome peut faire la théorie de la lune, et le mathématicien la théorie de l'équilibre en bicyclette, et ce seront des théories rationnelles sans être générales : il suffira pour cela qu'il puisse démêler et isoler abstraitement tous les aspects ou tous les éléments de la réalité, si complexe et si particulière qu'elle soit. L'essence de la loi est d'être abstraite ou analytique : elle n'est générale que par voie de con-

séquence; l'abstraction n'est la généralité qu'en puissance : le triangle abstrait du géomètre est une notion qui, en soi, n'est pas plus générale que particulière. De même en matière morale : si tel cas où le mensonge paraît excusable peut être clairement analysé, si les conditions en peuvent être définies *in abstracto* et acceptées par la raison, ne se serait-il produit qu'une fois en dix siècles, il pourra devenir objet de loi, et l'exception, de règle. Mais dans la définition de l'acte ainsi entendu, comme dans son appréciation, toute la série de ses conséquences sociales ou individuelles, telles que la science ou l'expérience pourront me les faire prévoir, et aussi loin que je puis les suivre par la pensée, entreront en ligne de compte. N'est-ce pas ainsi qu'en matière, juridique, par exemple, les considérants d'un arrêt portant sur un cas très spécial pourront et devront être aussi strictement rationnels que les textes législatifs généraux auxquels ils peuvent se référer?

De même, l'épreuve de la généralisation, pour avoir une valeur, pourra donc porter sur l'acte ainsi défini, avec toute sa compréhension, et non sur je ne sais quel squelette décharné et appauvri, sur je ne sais quelle formule tellement abstraite que l'acte ne s'y reconnaîtrait plus, y est dépouillé de tout ce qui le déterminait. Quand nous disions qu'il doit être considéré *in abstracto*, nous entendions dire surtout qu'il doit être conçu en soi, comme *idée de l'acte* et jugé par ma raison, et non plus senti comme mobile présent et désiré par ma sensibilité. Aussi bien, en pratique, ne comprenons-nous pas que c'est ainsi que nous devons agir, si nous voulons apprécier avec équité la conduite de nos semblables? Nous nous entourons de tous les renseignements qui peuvent l'éclairer, nous tâchons de pénétrer autant qu'il se peut dans les motifs, dans les intentions, dans le caractère de l'agent, et de tenir compte de tout ce qui fait de chaque action comme de chaque individu quelque chose d'unique. Quant au pur formalisme, qui se contenterait de confronter l'acte commis avec tel ou tel texte de loi, de le faire rentrer dans tel ou tel cadre rigide, de lui appliquer telle ou telle formule toute faite, la conscience moderne y répugne assez pour vouloir le bannir même de nos tribunaux : comment pourrions-nous l'installer au cœur de notre morale? Si le kantisme n'en a pas été assez exempt, il va de soi que nous ne songeons pas à demander à M. Belot de le restaurer dans son intégrité et dans son

exactitude historique : nous voudrions seulement qu'il n'en méconnût pas les idées essentielles, encore vivantes autour de nous et, bien que modifiées depuis deux siècles, comme tout ce qui a vécu, reconnaissables encore, qu'il n'en désavouât pas l'influence et l'esprit, là où il en semble encore lui-même tout animé [1].

Mais, dira-t-on, s'il s'agit de considérer l'acte dans son intégralité, avec toutes les circonstances qui le caractérisent et ne lui sont pas liées accidentellement, il va apparaître comme rattaché à un tel complexus de conditions particulières, que l'idée même de le généraliser, d'essayer de l'ériger en loi, devient presque inintelligible. Il se peut bien. Mais il n'en va pas autrement, en matière scientifique, de tout fait particulier dont le physicien, par exemple, entreprendrait l'explication. Or, de même que celui-ci procéderait par approximations successives, et croirait en rendre compte dans la mesure où il réduirait le résidu d'inintelligibilité inévitable, dû à l'accident, au concours de causes trop nombreuses et trop petites, peut-être même à un fond dernier de contingence radicale ; de même, l'honnête homme poursuivra l'examen moral d'un acte particulier en poursuivant de plus en plus loin l'analyse de ses éléments caractéristiques, et en essayant de soumettre chacun à l'épreuve de la généralisation possible. Puis-je vouloir le mensonge en général? Je ne le puis, sous peine d'absurdité. Puis-je vouloir en général telle espèce de mensonge, le mensonge par humanité, par exemple? Non encore, semble-t-il. Mais le mensonge par humanité dans telles circonstances qui le circonscrivent et le spécifient : à l'égard d'un malade, si l'on veut, du malade qui n'a plus que quelques heures à vivre? Précisons et particularisons encore : à l'égard du moribond, selon que ses convictions religieuses lui imposent, ou non, en ce moment, des obligations spéciales; selon qu'il a, ou n'a pas, à notre connaissance, telles dispositions à prendre avant de mourir, etc.? Nous avons beau déterminer ainsi le cas, nous ne cessons pas de considérer des particularités ainsi introduites chacune en elle-même, dans l'abstrait, comme définissant un problème moral de valeur et d'application générale, sinon en fait, du moins

1. M. Belot le reconnaît lui-même : « Essayer de nous rendre compte du rôle qu'il est possible d'assigner à la raison dans son usage pratique,... c'est tout ce que nous voulions faire pour le moment, et c'était moins réfuter que remettre en service l'idée kantienne. » (*Enquête d'une morale positive*, p. 54, note.)

virtuellement et en droit; et nous ne disons pas que par cette méthode nous arriverons à résoudre le cas de conscience, nous disons qu'il n'y a pas d'autre méthode pour l'examiner et chercher à l'éclaircir résoudre en conscience. Qu'il reste toujours, après cela, un résidu impossible à analyser et à énoncer ainsi en termes abstraits, dont la complexité originale et unique est sentie plutôt que conçue, il se peut bien : c'est peut-être là, en matière morale comme en matière de spéculation ou de technique, la part qu'il faut abandonner en fin de compte au sentiment pur et à l'intuition divinatrice, à l'invention morale.

On voit par là que l'idée de rechercher la valeur rationnelle et générale d'un acte est équivoque et peut être entendue en deux sens, mais que ces deux sens se rapprochent singulièrement, au point de se confondre pratiquement. Considérer une action au point de vue rationnel, ce peut être, avec Kant, la considérer comme formulée en loi générale, comme type d'une série d'actions similaires ou analogues, répétées un nombre indéfini de fois. Mais ce peut être simplement aussi l'examiner d'un point de vue impersonnel, en dehors de nos intérêts ou de nos désirs d'individu, à la manière du spectateur impartial et désintéressé d'Adam Smith, et de telle sorte qu'autrui, l'examinant de même de son côté, dût aboutir à une appréciation qui concorde nécessairement avec la nôtre : c'est alors la définition même de cette attitude rationnelle analogue à l'attitude scientifique, en dehors de laquelle M. Belot ne conçoit pas de jugement moral digne de ce nom. Mais comment se placer dans cette attitude, sans examiner abstraitement l'acte en soi, ou l'*idée de l'acte*; et comment, en le faisant, ne serions-nous pas amené à nous demander si cet acte est, ou non, susceptible d'être répété sans absurdité ni dommage, d'être imité, d'être généralisé?

Mais ce peut être quelque chose de plus encore : l'examiner dans son accord, possible ou non, avec d'autres actes, à la limite, avec l'ensemble des actes humains. La valeur générale, ou rationnelle, ou morale, d'un acte, c'est donc encore sa valeur comme élément de tout le système d'actes qui constitue notre vie individuelle d'abord, la vie sociale ensuite, enfin la vie humaine en général. Lorsque nous disons que la valeur morale d'un acte se confond avec sa valeur pour la raison, nous pouvons donc l'entendre de

trois façons, mais qui s'enchaînent et s'appellent l'une l'autre : c'est la valeur qu'il acquiert pour la raison pure, jugeant du point de vue de la vérité morale impersonnelle; c'est la valeur que la raison lui reconnaît comme principe ou loi rationnelle de la conduite, susceptible de s'appliquer et se réaliser dans une foule de cas; c'est enfin la valeur que la raison lui reconnaît encore, à ce signe, qu'il soit apte à s'harmoniser avec les autres actes également approuvés par elle, dans le système des actes bons ou de la conduite droite[1]. Sous ce dernier aspect, la raison n'est plus seulement une attitude, mais, sans cesser d'être formelle, elle devient un besoin, un aiguillon, une force active. Elle aspire à l'ordre, elle veut l'harmonie et l'unité; elle exige et provoque, sans être capable sans doute de l'assurer et de l'effectuer toute seule, le passage de la forme à la matière de la moralité. En tant qu'être sensible et qu'être social, l'homme trouve en lui des tendances et des désirs multiples, il conçoit par suite une très grande variété de fins; de ces fins, individuelles ou sociales, l'expérience lui montre que les unes sont discordantes entre elles, que d'autres peuvent se développer parallèlement sans se gêner, que quelques-unes enfin semblent tendre d'elles-mêmes à se coordonner. Ou encore, les unes ne peuvent être satisfaites qu'à condition de renoncer aux autres, tandis que certaines doivent être satisfaites d'abord pour que les autres puissent l'être. Il en est ainsi, dans les limites de la vie individuelle, lorsqu'on passe du point de vue du plaisir pur au point de vue de l'intérêt bien entendu ou du développement intégral; il en va de même au point de vue social. Or, aux yeux de la Raison, faculté essentiellement abstractive et impersonnelle, il est clair que les conséquences des actes *pour autrui* ont la même valeur *rationnelle* que leurs conséquences pour moi-même; bien plus, les fins sociales, d'intérêt général, constituant par définition une coordination de tendances plus haute et plus riche que les fins individuelles, valent donc plus par elles-mêmes et mieux que celles-ci. Ainsi s'ébauche nécessairement, pour qui raisonne, une hiérarchie naturelle des fins, une coordination, une systématisation des valeurs pratiques. Le système qui satisferait toutes les fins humaines, ou

1. Ces distinctions correspondent, partiellement au moins, à la distiuction si précieuse qu'établit M. Belot entre les *morales de l'extension* et les *morales de la compréhension*. Cf. *Esquisse*, p. 506 et 520.

tout au moins le système de fins le plus harmonieux et le plus riche, satisferait par surcroît notre besoin d'ordre, il serait le plus profondément finaliste, et dès lors le plus rationnel. Par là, le rationalisme moral, loin d'être condamné aux abstractions vides et sans contact avec la réalité, peut rejoindre et embrasser toutes les découvertes de la science du monde extérieur comme toutes les acquisitions de l'expérience intérieure. Sans doute, on ne peut rien déduire de la raison pure, ni tirer d'elle seule le contenu de la moralité, le code de nos devoirs : entreprise illusoire, et même absurde entre toutes, bien que l'ancienne morale métaphysique, et Kant en particulier, n'aient pas su tout à fait s'en abstenir ; mais on ne peut non plus rien construire ni organiser sans elle. Tout le contenu de la moralité vient du dehors, et si l'on veut de l'expérience de l'utilité sociale : mais la forme morale ne lui vient jamais que de la raison, puisque celle-ci seule peut, en confrontant et critiquant les divers éléments du réel, en constituer un système, un type d'action, un idéal, et convertir le fait en droit. La moralité suppose une attitude analogue à celle du savant qui scrute la nature, M. Belot l'a bien mis en lumière ; mais, pas plus que celle du savant, cette attitude n'est inactive et toute réceptive ; on ne trouve que parce qu'on cherche, et l'on ne cherche qu'à condition de sentir les obscurités ou les insuffisances de ce que l'on possède déjà : la raison est ainsi un principe de discernement et de choix, un esprit d'invention et de synthèse. Et M. Belot l'a senti encore, sans le dire assez peut-être, puisque, après avoir montré que la « socialité » doit être voulue comme moyen commun de toutes nos fins, quelles qu'elles soient, il ne s'en tient pas là, et dépasse en quelque sorte sa propre doctrine. Car il ne se contente pas de proposer à la raison ce minimum de socialité qui est en effet la condition nécessaire pour qué nous puissions satisfaire nos diverses fins : il nous propose comme idéal moral de perfectionner, de promouvoir, d'achever cette socialité, de travailler à réaliser, autant qu'il est en nous, une société plus pleinement sociale que toutes celles dont l'histoire ou l'observation contemporaine nous offrent l'image : qu'est-ce que cela, sinon s'adresser à l'instinct propre de la raison, qui seule nous pousse à concevoir la société, non plus comme moyen en vue de nos fins quelconques, mais comme une fin en soi, supérieure à tout autre et privilégiée,

comme une œuvre d'art, un chef-d'œuvre d'organisation, de coordination, de parfaite adaptation des moyens aux fins, en un mot, de finalité et de rationalité, où la raison se retrouverait tout entière elle-même et se satisferait d'elle-même?

*
* *

En nous plaçant à ce point de vue, nous n'avons rien à abandonner, croyons-nous, des résultats positifs auxquels arrivait M. Belot. Sa critique du pur « sociologisme », comme des morales à base ontologique nous semble définitive, nous l'avons dit; mais son induction sociologique nous paraît subsister aussi, qui nous représente les règles morales à travers l'histoire comme posées en faveur de l'intérêt social, tel qu'il est entendu à chaque époque et en chaque pays. En quoi une telle conception contredirait-elle, en effet, celle d'une moralité qui s'impose à la conscience du sujet au nom de sa rationalité seule? M. Belot nous fait bien voir que la « socialité », en tant que condition commune de toutes les fins humaines, s'impose par cela même à la raison; et si l'on conçoit que d'autres fins aussi hautes puissent s'imposer à elle aussi, l'amour de la vérité par exemple, ou de la beauté, ou la perfection individuelle, elles devront toujours se combiner et se concilier avec celle-là. Puisque l'homme est social par nature, que ses sentiments comme son intelligence se sont développés dans un milieu social, n'est-il pas naturel que sa raison ne puisse rien approuver, ni même concevoir comme désirable, que ce qui suppose la vie sociale et l'implique comme élément? C'est aussi évident que de dire que tout idéal moral doit être humain, et impliquer l'existence ou la permanence des caractères propres de l'humanité. — De même, nous ne perdons pas le bénéfice, croyons-nous, des recherches et des travaux si précieux de la sociologie moderne : si elle nous montre certaines règles sociales survivant aux conditions qui les ont suscitées, ou se maintenant au nom de principes ou d'utilités qui furent tout à fait étrangères à leur institution premières, nous apprendrons, à son école même, qu'elles peuvent n'en être pas moins nécessaires et respectables. D'abord, parce que les services qu'elles rendent aujourd'hui, pour être autres que

ceux qu'elles rendaient à leur origine, peuvent n'en être pas moins réels; seulement, c'est sur leur utilité présente seule que la raison fondera les raisons de leur obéir, et non sur le simple caractère de règles impératives et traditionnelles qu'elles ont hérité du passé. Ensuite, parce que, fussent-elles même aujourd'hui arbitraires et sans utilité directe, pourvu qu'elles ne soient pas franchement mauvaises ou nuisibles, nous pourrons y voir encore des éléments de notre tradition et des conditions de la cohésion sociales : seulement, ici encore, c'est parce que nous apercevrons les raisons de les respecter, c'est en faveur de cette utilité indirecte, et parce qu'il est raisonnable de vouloir l'unité sociale, que nous les accepterons, et non en vertu de je ne sais quel respect mystique pour le vouloir social comme tel : la Raison reste le juge suprême en morale.

La morale positive de M. Belot nous semble donc, parmi toutes les tentatives si intéressantes de la pensée contemporaine en matière d'éthique, la plus complète peut-être et la plus satisfaisante; mais elle nous paraît aussi la plus voisine du pur rationalisme moral, si voisine qu'elle tend au fond à s'y confondre. Car, en fin de compte, une obscurité seulement nous semble subsister dans ce livre qui dissipe tant d'équivoques et éclaircit tant de confusions. Par *morale*, M. Belot semble le plus souvent encore n'entendre que le code pratique, tel quel, d'une société ou d'un temps donné, l'ensemble des règles qu'on y accepte, ou tout au plus qu'on y discute. Mais ce serait se placer là au même point de vue que l'école sociologique qu'il a combattue, et oublier qu'en un autre sens la morale n'existe en réalité que pour l'homme qui se demande ce qu'il doit faire : en dehors de la conscience, il y a des mœurs, il n'y a pas de moralité. La morale est, avant tout, dès lors, une forme de la réflexion, une critique, par laquelle l'honnête homme essaye de se justifier l'acceptation d'un code moral quelconque. Dès lors le point de vue de la *rationalité* doit l'emporter sur celui de la *réalité*; le point de vue de la matière, sans rien perdre de son importance et de son irréductibilité, se subordonne naturellement au point de vue de la forme. Les principes formels de la raison pratique, dit M. Belot, sont comme des rois constitutionnels : ils règnent, mais ne gouvernent pas : soit, mais eux seuls pourtant déterminent la légalité des règles, et établissent, pour la con-

science qui réfléchit et examine, si elles doivent légitimement être voulues. Or, cette réflexion devient sans doute plus expresse et plus consciente chez le philosophe, mais elle apparaît à quelque degré chez quiconque délibère, veut agir en connaissance de cause, en un mot, se place au point de vue moral. C'est pour cela que M. Belot a senti la nécessité de définir la moralité, non seulement parce qu'il en donnait cependant comme l'élément spécifique, l'intérêt général, mais encore par un élément tout subjectif, la rationalité. Peut-être seulement y a-t-il quelque équivoque à présenter comme *deux éléments*, comme *deux conditions* mises sur le même plan, et que l'on est tenté dès lors de considérer comme de même ordre, ce qui se présentait d'abord dans sa déduction comme la thèse et l'antithèse de l'antinomie morale, et ce qui est, en réalité, le double aspect, subjectif et objectif, individuel et social, formel et matériel, de la moralité. Plutôt que deux éléments, ce sont là deux points de vue. Objectivement, la morale est l'observation de certaines règles sans lesquelles il n'y aurait ni vie sociale possible, ni, par suite, à aucun degré, civilisation ni humanité, ni, par suite encore, conscience ni raison. Subjectivement, pour la conscience qui délibère, la morale est l'ensemble des règles que la raison accepte, elle est par suite respect de la raison, obligation formelle de rester d'accord avec soi, ou de se satisfaire rationnellement soi-même. Tout de même, on peut bien dire que la science, c'est l'ensemble des faits et des lois connus : mais, plus profondément la science, c'est encore et surtout les raisonnements, les inductions, les expériences, par lesquels s'établit la vérité de ces faits ou de ces lois, et les méthodes vivantes qui en peuvent faire découvrir d'autres. — Par là, au sens propre et profond, il n'y a de devoir qu'envers soi-même, puisque l'honnête homme est celui qui n'agit pas par contrainte extérieure, mais pour se satisfaire en agissant.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, la pensée et l'enseignement dernier de l'œuvre de M. Belot ne sont pas douteux. Avoir montré qu'il n'y a pas de moralité concevable sans rationalité, que la rationalité dans sa forme la plus haute se confond avec la plus parfaite finalité; et qu'ainsi, loin d'exclure toute idée de « positivité », le rationalisme seul pouvait fonder une morale positive, ce ne sont pas là de faibles services rendus à la pensée contemporaine.

D. Parodi.

REVUE GÉNÉRALE

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

James Pratt, *Psychology of religious belief*; Macmillan, 1907, 300 p. — F. W. Bussell, *Christian theology and social progress, being the Bampton lectures for 1905*, Londres, Methuen, 1907, 340 p. — James Haughton Woods, *Practice and science of religion*, Longman, Green, 1906, 123 p. — Cl. Piat, *De la croyance en Dieu*, F. Alcan, 1907, 280 p.

Le livre de M. Pratt, partagé à peu près par moitié entre la théorie psychologique et les illustrations historiques de sa thèse, s'ouvre par quelques considérations sur la vie psychique, sur la nature du sentiment et de la croyance. L'auteur distingue deux principales sortes d'étoffe psychique : (p. 7) d'une part les éléments de conscience descriptibles, définis, communicables, expérience sensorielle et idéation; en face d'eux, les éléments subjectifs, privés, impossibles à communiquer. Il rapproche, dans ce second groupe, ce qu'on nomme proprement le sentiment (*feeling*) de ce que James a appelé la « frange » consciente, à laquelle M. Pratt donne aussi le nom d'arrière-plan (*background*). Le « sentiment » a ceci de commun avec la « frange » d'être indescriptible; vouloir décrire l'un ou l'autre revient nécessairement à les faire évanouir, à y substituer des états de conscience d'un tout autre type.

Tandis que sensation et idéation nous mettent en rapport avec le monde extérieur, éloigné de nous dans le temps et dans l'espace, la masse sentante est liée indissolublement à nos fonctions vitales. C'est elle qui est la forme primaire de la conscience. Mais si elle a donné naissance par voie de différenciation à la perception nette et à la pensée définie (*clear-cut*), une grande partie de la conscience humaine la plus développée n'en retient pas moins son caractère primitif, riche, indifférencié (p. 18). Le sentiment, prolongé par le subconscient, jette constamment sur les rivages de la conscience claire toutes sortes de produits. C'est de l'arrière-plan vital que jaillissent les idées fécondes, les intuitions du génie, les actes les mieux inspirés. Notre vie affective est l'héritière de notre passé, du passé de notre race; elle résume en elle l'histoire et l'expérience du monde vivant tout entier. C'est pour cela qu'il faut, si l'on a pour l'humanité un autre idéal que celui d'un syllogisme animé, faire confiance à l'homme tout entier, se dire que l'instinct est souvent plus sage que la pensée, qu'il a été

lentement adapté par les siècles à notre situation dans le cosmos (pp. 21-28).

Les croyances se répartissent sous trois types. Les unes ont pour base la crédulité naturelle : tout ce qui est présenté à l'esprit est réalisé aussitôt. D'autres présupposent le doute; elles sont critiquées, si peu que ce soit; elles s'appuient sur des raisons. Il est à noter que la croyance à l'autorité relève tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ces types. Enfin il y a des croyances qui tirent leur force du sentiment vital. Concevoir avec passion, c'est affirmer. Nous sommes instinctivement convaincus qu'il existe une satisfaction pour nos divers désirs organiques. C'est la forme primitive et l'ultime origine organique de la « volonté de croire ». Cela doit être réel, donc c'est réel. C'est un fait reconnu que les réactions irraisonnées de l'organisme sont souvent plus certaines, plus rapides, plus appropriées que les actions qui résultent d'un choix conscient; la même espèce d'adaptation, le même caractère approprié appartient aux croyances instinctives; aussi jouissent-elles d'une certitude qui défie la critique (pp. 29-45).

M. Pratt entre ensuite dans une longue revue historique, pour retrouver dans les principales religions de l'humanité ses trois formes de croyance. La crédulité naturelle, qui est la base des religions fétichistes, se manifeste chez les Indous dans le culte des êtres sensibles, du Ciel, de l'Aube, du Soleil, de la Plante et du Feu. Les Hébreux ont longtemps mêlé à l'adoration de Jéhovah une dévotion pour des objets matériels et des images tangibles, qui solidifiaient leur foi.

La croyance rationnelle a son rôle chez les fétichistes eux-mêmes. Si l'autorité est au début acceptée par eux purement et simplement parce que présentée, elle ne tarde pas à s'appuyer sur des raisons de croire. Des entités immatérielles sont peu à peu substituées aux dieux de la pierre, de l'arbre, et de la bête. Un Mexicain parlait de la cause des causes, et Lang cite un sauvage qui prouvait Dieu par l'argument des causes finales. — Dans l'Inde l'idée de l'unité divine s'établit vite, non sans provoquer, semble-t-il, une crise de scepticisme. La conception de Brahma se forme. M. Pratt examine pourquoi les Indous se sont orientés vers le monisme absolu plutôt que vers le monothéisme (p. 89). Ils étaient rationalistes par excellence : s'ils trouvaient la nature en désaccord avec les demandes de la raison, tant pis pour la nature: elle est le voile de *Maya*. L'aspect moral des choses les préoccupait peu. C'est parce que les Juifs étaient peu métaphysiciens qu'ils ont pris la direction inverse (p. 114). Leur réflexion s'est portée sur l'histoire. Ils ont fortement senti la puissance de leur Dieu, et ils l'ont identifié dans leur esprit avec la justice même. Le problème est, pour chaque génération, « étant donnée la justice de Jéhovah, comment interpréter la politique et l'histoire? » De là l'élargissement progressif de leur conception de Dieu, notamment avec Amos, Jérémie et le second Isaïe, au fur et à mesure qu'ils sont plus mal traités par lui (p. 131).

La religion du sentiment nous est montrée dans les danses de presque toutes les tribus sauvages, dans le culte fameux de Dionysos, dans tous ces phénomènes de possession qui font choisir comme prêtre, dans presque toutes les peuplades sauvages, l'individu qui les présente. L'étude du mysticisme indou y fait distinguer deux courants : l'un d'émotion calme, spirituelle, « cosmique », dans les *Upanishads* et les philosophes Vedanta d'aujourd'hui; l'autre d'extase plus exaltée, plus morbide, artificiellement provoquée par des pratiques ascétiques, dans les vieux « Tapas » védiques, dans la *Yoga*, et chez les Fakirs modernes (97-108). De même si nous trouvons dans la Bible un prophétisme « shamanistique » (les nebiim), ce n'est pas en ce sens qu'Amos se déclare inspiré par Jéhovah. Les grands prophètes n'ont rien de possédés : en revanche ils expriment souvent l'impression qu'ils ont d'être passifs sous la main de Dieu ; le message qu'ils apportent leur est venu du dehors (142). Cette revue historique s'achève par une étude assez développée des mystiques chrétiens, dont M. Pratt rapproche Émerson et Walt Whitmann (169); par quelques aperçus sur le déisme en Angleterre, et une rapide discussion des preuves rationnelles de l'existence de Dieu (173-193).

M. Pratt est d'avis que la critique kantienne et le darwinisme ont frappé à mort la croyance qui se fondait sur le raisonnement (p. 192). Mais la question est de savoir si c'est sur des raisonnements que se base aujourd'hui la croyance religieuse. Pour s'en rendre compte, l'auteur procède à une troisième enquête. Il examine d'abord le développement de la croyance religieuse chez l'enfant et le jeune homme. Bien entendu la crédulité absolue est la caractéristique de l'enfant; elle ne diffère guère de la suggestibilité hypnotique. L'esprit critique s'éveille chez quelques-uns de très bonne heure, en général vers douze ou treize ans. L'enfant est surtout frappé d'un désaccord entre les notions qu'on lui a enseignées et les faits d'expérience. Mais l'éveil de la raison fortifie aussi dans bien des cas la croyance; et l'étude de certains sourds-muets montre que, livrée entièrement à elle-même, la pensée de l'enfant pourrait être une source indépendante d'idées théologiques, sinon d'une foi vraiment religieuse (p. 211).

Pour déterminer plus exactement quelles sont les bases de la croyance de l'homme mûr, M. Pratt a répandu un questionnaire (qu'il serait intéressant de comparer avec celui que le Prof. Schiller, d'Oxford, a fait distribuer par la *Society for Psychical Research*, et qu'il a commenté dans les Proceedings de cette société, de nov. 1904). M. Pratt a distribué cinq cent cinquante exemplaires et reçu quatre-vingt-trois réponses; parmi elles beaucoup indiquent l'autorité comme source et garantie de la croyance. Vingt-deux personnes déclarent qu'en cessant de croire à la Bible elles perdraient leurs raisons de croire en Dieu, elles seraient misérables et incapables de rien de bien. Pourtant il est à noter que vingt-huit hommes d'Église, protestants, ou rejettent l'autorité de la Bible, ou disent que, si elle

venait à leur manquer, leur foi en Dieu n'en serait pas ébranlée: et c'est à plus forte raison la manière de sentir de ceux qui n'appartiennent pas aux églises. La religion rationaliste a aussi ses représentants. Mais les croyances les plus profondes paraissent venir du sentiment (p. 243). L'un croit parce que Dieu est le seul espoir de l'univers. D'autres ont une sorte d'expérience mystique de « n'être jamais seuls ». Cette présence est tantôt assez définie, s'accompagne de voix intérieures; tantôt c'est une sorte de vague émotion cosmique. Ce qui est sûr, c'est que ce mysticisme n'est presque jamais du type exalté, morbide, « possédé », auquel appartiennent les conversions de jeunes gens dans les revivals (p. 260).

Nous croyons en Dieu parce qu'il nous est utile, parce qu'il nous est nécessaire, parce qu'il est le « grand compagnon ». Cette pensée pragmatique, reprise de James et de Leuba, inspire les dernières pages du livre, sur la « Valeur de Dieu » et sur la prière. La religion philosophique a vécu : les arguments que le peuple pourrait comprendre ne sont plus tenables; et les arguments qui seraient tenables, s'il y en a, sont hors de la portée du peuple. Mais le besoin de Dieu est enraciné par l'instinct et le sentiment au plus profond de notre vie et jusque dans notre organisme lui-même (p. 292). Le mysticisme est une disposition normale de l'homme. Quelques-uns limitent le sens du mot à ne désigner qu'une « maladie du sentiment religieux »; ils le peuvent, c'est affaire de terminologie. Mais l'auteur a essayé de montrer qu'à côté de la « possession » et de ses extravagances évidemment pathologiques, il y a chez un grand nombre d'hommes un sentiment puissant d'union avec Dieu, qui est calme, qui est sain, et qui est bienfaisant.

Le livre de M. Pratt est facile à lire, plus clair sans doute qu'original. Si la thèse en manque de profondeur, elle ne manque pas de justesse: à défaut de rien qui frappe, il a de quoi intéresser. C'est un excellent travail de vulgarisation. La composition est un peu simpliste : il passe en revue la psychologie, puis l'histoire; ni dans l'une ni dans l'autre partie il n'apporte d'aperçus bien neufs, mais un résumé instructif des résultats acquis. La dette de l'auteur à Starbuck, à Leuba, surtout à James, est très manifeste, et d'ailleurs parfaitement reconnue par lui. Ne semble-t-il pas que la publication de tant de travaux américains sur la psychologie religieuse ôte un peu aujourd'hui, à la méthode des questionnaires, de sa valeur documentaire? La plupart des personnes qu'on interroge ont lu sans doute au moins le livre de James; et leurs réponses n'ont peut-être pas toute la spontanéité désirable. Ce doute est suggéré à plusieurs reprises par les derniers chapitres du livre, notamment dans les pages 270-280.

*
* *

Nous trouvons encore un caractère pragmatique bien marqué au très curieux livre d'apologétique qui est sorti des « Bampton lectures » de M. Bussell. Lui aussi cite avec admiration (p. 90) le mot de James : « Les dieux auxquels nous nous attachons sont ceux dont nous avons besoin, et qui nous servent ». L'apologétique du XVIII[e] siècle était rationaliste; celle du XIX[e] a été historique; celle que nous faisons à présent est surtout utilitaire. M. Bussell a de fines remarques sur le caractère « humaniste » du christianisme (p. 259), qui n'a jamais consenti à sacrifier à un vain désir d'unité les antithèses indispensables à la conception morale de l'univers. Il félicite à maintes reprises le christianisme de n'avoir jamais voulu être purement contemplatif, à la manière des religions de l'Est; mais d'avoir toujours maintenu dans le monde un élément hostile à vaincre, et professé la contingence du progrès : « De bonne heure, dans la première Eglise, les rêves d'une Parousia instantanée, l'espoir d'une conquête magique immédiate, cédèrent la place à la conception du royaume lentement construit, sur un sol ennemi, par des efforts énergiques et souvent infructueux, chaque pouce de terrain chaudement disputé » (p. 49). C'est par là que le christianisme a pu s'adapter aux races germaniques et scandinaves qui avaient porté le goût de la lutte et l'amour du risque jusqu'à se faire une religion dans laquelle leurs dieux avaient finalement le dessous (p. 138). Il est vrai que ce dualisme nécessaire a subi une longue éclipse dans la philosophie moderne; mais on voit enfin les penseurs de tous les pays rendre au monde moral son indépendance, abandonner l'idée d'une science architectonique, reconnaître les droits de la pratique; « il nous intéresse de voir la France, autrefois patrie et berceau de monisme et de la cohérence logique, renoncer à l'identité supposée des phénomènes naturels et des phénomènes sociaux, avec Rauh, Lévy-Brühl, Jankelevitch, compatriotes de ces grands champions d'une seule loi dominatrice : Rousseau, Napoléon, Comte » (p. 268).

Le but du travail de M. Bussell est de montrer que le plan actuel de la société occidentale, — avec tous ses mérites, ses défauts, et ses virtualités, — est inextricablement lié à certaines croyances élémentaires, qui sont peut-être assez fermement enracinées dans les profondeurs de notre nature pour que toute crainte à leur égard soit vaine, mais qui paraissent cependant sérieusement menacées par la pensée contemporaine. Des aperçus historiques toujours originaux et saisissants, quelquefois ingénieux jusqu'au paradoxe, sont accumulés pour mettre en lumière ce divorce de notre pratique et de nos spéculations. Il est à regretter que l'ordonnance des idées ne soit pas à la hauteur de leur nouveauté; la démonstration n'est pas pressante parce que les arguments sont amenés trop souvent au hasard. On a

une fâcheuse impression de décousu, qui fait tort à un travail de grand mérite.

Dans la 5e « Lecture » : « l'Age moderne », et dans les « Suppléments » qui s'y rapportent, M. Bussell explique ingénieusement que ce n'est pas le moyen âge qu'on devrait appeler un âge de foi : c'est au contraire à la Réforme qu'ont en réalité commencé les âges de foi. Aujourd'hui toute notre vie morale est un pari hasardeux, un risque à courir; il serait absurde de vouloir l'appuyer sur les résultats d'une science et d'une philosophie qui ont « transvalué toutes les valeurs » (p. 74-86). « Si les titres solennels du nouveau baptisé », insiste éloquemment ailleurs M. Bussell, « membre du Christ, enfant de Dieu, héritier du royaume des cieux, constituent un obscur postulat mythologique, en est-il autrement de l'imaginaire prérogative de l'homme né libre, dans l'égalité, avec un titre inaliénable au bonheur et un droit à développer sa personne? » (p. 287; voir aussi p. 289). Tous les grands principes de notre réformisme politique ou social sont des croyances morales, dont la science ne peut absolument pas se faire honneur.

L'idée de loi naturelle s'est peu à peu, au cours des quatre derniers siècles, démoralisée. Au XVIe siècle, on appelait du christianisme à la nature, mais à une nature encore conçue téléologiquement, encore chargée du soin de sauvegarder les grands intérêts qui sont chers à l'homme. Depuis, le naturalisme a fait du corps politique un simple organisme dont l'unique loi est la règle biologique : conservation. survie à tout prix (p. 61-64). Nous est-il donc garanti que notre conduite pourra indéfiniment continuer à être chrétienne, quand la doctrine qui lui servait de base aura été détruite par des conceptions du monde toutes contraires?

C'est surtout à propos de la démocratie que M. Bussell fait ressortir quel écart il y a entre l'idéal pratique des sociétés modernes, et leur conception théorique de la nature et de l'homme. Le XVIIIe et le XIXe siècle ont retenti de formules démocratiques. Et pourtant la philosophie des lumières, si l'on y regarde bien, s'est fait de l'homme la conception la moins démocratique qui soit. Pour les « philosophes », l'homme moyen (*average man*) est une quantité négligeable, ou une énigme qui ne mérite pas d'être résolue. Ils donnaient raison à Platon d'avoir limité la sagesse, et partant le pouvoir politique, à une classe privilégiée. Le citoyen individuel n'était qu'un automate à faire mouvoir par les hommes compétents (p. 15, 67). La philosophie moderne n'est pas davantage en mesure de justifier et de fonder la démocratie. Notre science et notre métaphysique ne tiennent aucun compte de l'individu; ce n'est que le type qui les intéresse. Il leur faut spéculer au moins sur les fortunes d'un système solaire ou les changements graduels d'une espèce : ce n'est pas leur affaire que le « sordide particulier » (p. 93). La destinée de l'individu ne compte pas; on le sacrifie sans peine à des abstractions, à l'avenir de la race, au

bonheur de l'humanité, à l'inexorable loi de nature, à la Raison absolue. A l'égoïsme radical que le XVIIIe siècle avait mis à la base de la morale, on a fait succéder un devoir d'altruisme intégral et de sacrifice sans réserve, qui n'a pas de sens, et qui témoigne de l'influence exercée sur la pensée du XIXe siècle par les spéculations pessimistes, seules fondées à nous prescrire avec quelque logique le renoncement total de nous-mêmes (p. 91). Quelques penseurs, plus clairvoyants ou plus francs que les autres, demandent qu'on abandonne les formules malheureuses (mischievous) et qu'on substitue, dans la direction du corps politique, à l'ingérence des amateurs, l'autorité des hommes compétents (p. 129).

C'est le christianisme qui a donné à l'individu sa valeur, secondé en cela par les tendances de l'esprit germanique. Hartmann a justement remarqué que la conception chrétienne est incapable de s'élever à un complet désintéressement: même l'ascétique chrétienne est personnelle (*selfish*). C'est d'ailleurs un trait caractéristique de la religion en général. C'est une grosse erreur de l'identifier avec la moralité. Elle n'a pas affaire aux lois universelles de la conduite; elle n'a souci que du salut d'une âme. A ses origines, elle est un appel éploré vers la suspension de la loi. Le pécheur demande un privilège d'exemption, de pardon, et il s'efforce d'échapper à une équité rigoureuse (p. 50, p. 238).

L'analyse de l'individualisme chrétien est la partie centrale de cette remarquable étude. Elle est extrêmement fine et originale; l'auteur a malheureusement dispersé à travers tout le volume les remarques qui s'y rapportent. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un individualisme à la façon de la Renaissance italienne, ou du romantisme. Nous sommes, également, aux antipodes du systématique et brutal égoïsme où se manifeste combien peu la philosophie du XVIIIe siècle a connu la complexité des instincts de l'homme. L' « époque des lumières » avait oublié que l'homme est loyal et généreux, et que l'enthousiasme lui est beaucoup plus naturel que le calcul (p. 186). Le christianisme ne se rend pas coupable de cette mutilation. Il sait tout ce qu'on peut demander à l'homme; et il lui fait une loi du dévouement, de l'oubli de lui-même. Car il n'est pas juste d'appeler, comme on le fait quelquefois, le zèle du chrétien un utilitarisme à longue portée : c'est bien vraiment le détachement et le don de soi (self-surrender) qui lui sont prêchés et commandés (p. 40). Mais, d'autre part, le christianisme n'a jamais eu l'idée de demander à l'individu le sacrifice absolu de ses intérêts, que lui imposent aujourd'hui tant de « scientistes ». Le « vase dans les mains du potier » ne correspond pas au sentiment chrétien en général (*ibid.*). Si le chrétien s'oublie, s'il se donne, c'est à une cause qu'il a choisie et dont il partagera le triomphe. Ce n'est pas un renoncement extravagant qui l'inspire (quixotic surrender); c'est au contraire un sentiment de sécurité personnelle, une confiance que rien ne peut mal tourner pour l'élu de Dieu. L'individu n'est

jamais annulé ici, parce que c'est sa destinée qui est le grand intérêt de l'univers (p. 50, p. 85, p. 232).

La démocratie trouve sa seule garantie dans cette croyance à la valeur incommensurable de l'individu fin en soi : parce que l'individu dont il s'agit, c'est l' « average man », l'homme normal et moyen C'est du moyen âge (pour lequel M. Bussell a une sympathie marquée tout en reconnaissant l'écart qu'il y avait entre la théorie et la pratique) que notre idéal démocratique nous est venu; ou plutôt nous avons perdu l'esprit démocratique à mesure que nous nous éloignions du moyen âge (p. 59, p. 195). L'individu est devenu une « chose » aux yeux de l'État; au moyen âge on concevait entre le souverain et le sujet des devoirs réciproques. L'État moderne ne base son autorité que sur la contrainte; le moyen âge faisait appel à la bonne volonté, au consentement loyal, à une sorte de collaboration des gouvernés. Il leur reconnaissait des droits, une indépendance locale, la faculté de se taxer, la liberté d'association; il ne les traitait ni en ennemis, ni en supects, ni en incapables; des liens personnels et sociaux étaient à la base des relations politiques « au lieu de la douteuse cohésion d'atomes nus ». La vie sociale fonctionnait par la sympathie, la confiance, le dévouement de personne à personne; tandis que notre idée moderne de lien contractuel n'est que l'association des égoïsmes. M. Bussell ajoute que la forme représentative adoptée par plusieurs peuples modernes ne change rien au caractère despotique de l'état : « il est même possible que le sentiment d'autorité étrangère soit plus fort, maintenant qu'un gouvernement ne peut prétendre à représenter plus de la moitié de la nation (p. 284). » Il n'y a de vraie démocratie que dans le retour à une conception plus familiale de l'autorité et de la loi. M. Bussell croit que la Réforme a contribué à cette transformation de l'État dans le sens du despotisme. C'est Luther qui a séparé la sphère de la vie religieuse et celle de la vie séculière, et qui a préparé ainsi, en même temps que Machiavel, la « démoralisation » radicale des fins de l'État. M. Bussell semble prendre plaisir (p. 250, p. 263) à montrer que la protestation individualiste par où commença la Réforme aboutit en somme à raviver l'augustinianisme, son intolérance, son absolutisme; à faire disparaître les attributs moraux de Dieu derrière la toute-puissance arbitraire; à introduire à l'intérieur de sociétés étroites une hiérarchie tyrannique; qu'avec ses Églises de prédestinés, le protestantisme était sur la pente du quiétisme et conduisait en dernière analyse à l'adoration de l'inconnu et de l'incompréhensible. « Il faut reconnaître, si on est candide » (p. 250), que l'Église romaine demande à la raison de moindres sacrifices, et respecte un peu mieux la liberté.

Je n'ai pu faire que dégager quelques idées, qui me semblent être les idées directrices de ce livre touffu et mal agencé. J'en regrette d'autant plus la composition désordonnée, que j'ai déjà dit combien je trouve originales les interprétations de M. Bussell, quelle est

l'étendue de sa lecture; avec quelle finesse il a analysé les influences auxquelles a été soumise, depuis l'origine, l'évolution de la pensée européenne; et combien sont parfois ingénieux et pénétrants les rapprochements qu'il fait voir entre les opinions dont on a l'habitude de ne signaler que les contrastes.

*
* *

M. l'abbé Piat n'est point pragmatiste. Il se fait même le champion de la théologie traditionnelle et rationnelle contre l'apologétique de M. Blondel et du P. Laberthonnière. Il félicite M. l'abbé Baudin « d'avoir senti le besoin de réagir contre le fidéisme newmanien ». Les nouveaux apologistes le charment bien par le débordement de vie intérieure et la richesse morale que révèlent leurs écrits; quant à Newman, il a magnifiquement mis en lumière qu'il y a une logique personnelle. Mais la philosophie de l'action décrit une « arabesque », dont M. Blondel a pu être empêché, par sa « manière ombreuse », de prendre nettement conscience. Des penseurs catholiques ne peuvent que par mégarde enseigner une philosophie de l'immanence, qui n'est qu'un monisme moral doublé d'une théorie du devenir, un panthéisme, par où M. Blondel « donne la main sans le savoir à Fichte et à Schelling ». C'est le « cyclone kantien » qui passe dans l'apologétique; c'est le relativisme avec tous ses périls. Il y a bien un peu de la faute de Newman : il est exagéré de dire que la « logique ne persuade pas », que « la logique n'aura jamais de martyrs ». Les anciens philosophes étaient plus près de la vérité lorsqu'ils affirmaient avec tant de fierté que « rien n'est puissant comme la raison » (liv. II, chap. Ier, Rôle de la connaissance rationnelle, p. 158-188). En réalité M. Piat est éclectique; il voudrait donner satisfaction à la fois aux deux tendances : à ceux qui fondent la croyance sur la raison, et à ceux qui l'étaient sur la volonté. C'est au ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ d'Ollé Laprune qu'il en revient. De là le plan du livre : une première partie s'appelle « Dieu et la raison humaine »; la seconde : « Dieu et l'action morale ».

Il commence par rétablir contre Kant, d'une manière trop sommaire pour n'être pas obscure, la possibilité de la métaphysique. « L'idée de Kant est un rêve d'où l'on sort, en poussant son œuvre un peu plus loin » (p. 21). Nous avons, pour aller jusqu'à Dieu, quatre « bases d'élan » : L'existence de l'être, le mouvement, l'ordre, et le contenu logique de la pensée (p. 30-97). L'analyse déductive qui démontre Dieu établit ensuite sa perfection (p. 97-135). Le problème du mal est rapidement examiné (p. 135-158). Je ne vois à signaler, dans cette revision des principaux problèmes de la théologie, que ce qui a trait à la finalité. M. Piat reprend, contre le panthéisme et l'immanence, la doctrine leibnizienne de la contingence de l'ordre, et la distinction des possibles et des existences. Il avance d'ailleurs, hardiment, que

toute philosophie moniste exclut l'idée d'évolution, et qu'un monisme conséquent ne peut être que de l'éléatisme. C'est se mettre en désaccord avec toute l'histoire du panthéisme moderne, tel qu'il est sorti des spéculations mystiques de maître Eckart et de Jacob Bœhme sur la « genèse » de Dieu. Peu importe. « Fichte et Schelling, qui étaient des romantiques, ont fait le roman de la divinité. Schopenhauer et Hartmann l'ont assombri en y mêlant le désespoir comme à pleines mains. Et la raison de tels excès métaphysiques, c'est que ces philosophes, pourtant très remarquables de puissance inventive, ont méconnu l'une des vérités fondamentales de la théodicée naturelle; à savoir que la cause première réalise d'un coup, et pour toujours, ce qu'elle a de réalisable » (p. 109). Ce principe a, en effet, pour conséquence immédiate, la transcendance et la liberté de Dieu à l'égard du monde.

Le criticisme a donc tort de situer la vérité hors des atteintes de notre intelligence. Pourtant, il reste, bien entendu, du mystère en métaphysique : « c'est l'inévitable, c'est notre grand familier ». Il faut bien dire en outre que ce Dieu que je conclus au prix de tant d'efforts est soustrait à toute vérification expérimentale (p. 186). C'est pourquoi M. l'abbé Piat reconnaît à la volonté un rôle indispensable dans la recherche théologique. Des qualités morales, la sincérité, l'indépendance, le désintéressement, l'humilité, doivent collaborer avec les qualités du dialecticien. Or M. Piat croit que beaucoup de penseurs contemporains sont aveuglés par la haine, l'orgueil, « l'arrivisme » (p. 197), surtout dès qu'ils touchent aux questions religieuses. « Au lieu de chercher à voir le sens fondamental de ces grandes idées, ils ont considéré les abus qu'elles avaient occasionnés chez quelques-uns, les interprétations plus ou moins fausses que d'autres s'en étaient faites; et c'est sur ces informations d'ordre épidermique qu'ils sont partis en guerre...; aussi n'ont-ils rien formulé de substantiel sur ces sujets délicats. W. James est le premier des penseurs dits indépendants qui en ait disserté avec quelque justesse » (p. 195). Il est vrai que Taine, « immortel et sympathique savant », eut de la droiture et brava héroïquement l'impopularité; mais que d'orgueil et de préjugés dans le premier volume de sa correspondance! « Je me prends à ne plus tant admirer ces séminaires de l'esprit où les meilleures intelligences se pouvaient fausser de la sorte » (p. 217). Après quelques pages sur « le sens du divin », le dernier chapitre du livre est intitulé « La logique de l'athéisme ». L'auteur y retrace l'histoire des négations morales du temps présent: il suit les étapes d'un lent progrès, au bout duquel, « l'absolu bien exorcisé, le moi émancipé à fond, l'arrivisme et la volupté peuvent venir : ils ne trouveront plus d'obstacle à leurs éternelles prétentions » (p. 273). L'amoralisme de Lévy-Brühl, avant-coureur du nihilisme, n'est que l'aboutissement de toutes les destructions kantiennes et positivistes.

Je ne sais si j'ai réussi à rendre la physionomie de la Croyance en Dieu, et à donner une idée du style, quelquefois audacieux, de M. Piat. Mes extraits auront fait voir que ce n'est pas, et que ce ne prétend pas être un livre de philosophie pure; le ton de toute la seconde moitié me semble être le ton accoutumé des sermonnaires qui prennent « le siècle » à partie. Si on le classe dans ce genre, il y a évidemment des difficultés qu'il serait déplacé de faire à M. l'abbé Piat; et je me garderai bien de lui reprocher de s'être écarté du ton de la discussion scientifique en parlant de doctrines qui ne peuvent pas avoir à ses yeux une valeur simplement spéculative. Je regrette seulement qu'il lui arrrive, à lui qui est un historien de la philosophie très distingué et très averti, d'adopter vis-à-vis de la pensée laïque moderne la même attitude que les « philosophes » du XVIII[e] siècle prenaient envers les fondateurs de religions; un sermonnaire, qui est un philosophe, ne devrait pas se laisser aller à déprécier le caractère, à suspecter les motifs, à révoquer en doute la bonne foi des hommes auxquels il reproche des opinions pernicieuses. Il aurait dû retirer au moins « l'arrivisme et la volupté »! Cette façon d'interpréter et d'expliquer le mouvement des idées n'est véritablement pas digne de lui.

* * *

M. J. Haughton Woods a réuni dans un petit livre, intitulé *Pratique et Science de la Religion*, les six conférences de la Fondation Paddock qu'il a faites au Séminaire théologique général de New-York en janvier et février 1906. — Il a appris de ses maîtres, John Cotton Smith, Kaftan, Harnack, Windelband, que la Théologie ne peut plus aujourd'hui s'appuyer sur des abstractions ni raisonner *a priori*. La Religion n'est plus pour nous une existence à demi transcendentale ; elle est une expérience personnelle, un intérêt humain, une affaire actuelle et qui n'est pas loin de nous. Là comme en tout, c'est sur l'aptitude à ressentir des impressions (sensitiveness) que notre science repose. Mais encore ne faut-il pas que ces impressions religieuses soient de simples frissons, discontinus et passagers, de notre vie émotive. La science se fait avec des données empiriques, mais qu'elle a organisées en séries ordonnées; l'affaire d'une théologie scientifique, d'une science de la religion, ce sera de comparer entre eux, et de sérier, les jugements de valeur qui constituent la conscience religieuse de l'humanité. Il ne s'agit pas de créer une religion, pas plus qu'il ne s'agit pour le chimiste de créer un corps ou pour l'historien de créer une charte. Il faut se soumettre aux faits, imiter « la candeur qui règne dans le laboratoire ». Mais, d'autre part, la science des choses religieuses ne se fait pas du dehors. Vous ne pouvez pas comprendre et apprécier des valeurs sans qu'elles soient dans une certaine mesure des valeurs pour vous. Nous ne nous

contentons plus des esquisses religieuses que donnaient le touriste ou l'aventurier; il nous faut des ethnologistes entraînés qui se dévouent à un peuple, à une civilisation, et qui essaient de reproduire en eux-mêmes les émotions, les stimulants, les intérêts par lesquels étaient gouvernés les hommes dont il s'agit d'expliquer la croyance. M. Woods cite comme modèle la description donnée, par les frères Sarrasin, de la religion des Rocks-Weddahs à Ceylan (p. 46).

D'après M. Woods, il s'établit, dans la religion, une correspondance entre trois « niveaux de valeurs ». Elle a, à sa base, des émotions individuelles. Tandis que la science assure souvent à l'homme qu'il n'est rien de plus qu'un groupement instable d'énergies changeantes, tandis qu'il arrive à la morale elle-même de laisser dans le doute si le bien est autre chose qu'une illusion fascinante, la religion nous apporte la garantie que le moi ne sera jamais anéanti ni diminué. Elle est essentiellement la forme la plus intense de l'amour de la vie. — A un niveau différent, l'individu absorbe la valeur de sa propre vie dans un intérêt plus large ; la conservation et la prospérité du corps social s'imposent à lui au point qu'il choisirait de ne pas exister plutôt que de leur porter atteinte. Les fins personnelles se subordonnent aux fins collectives. — Les religions supérieures atteignent un troisième niveau. Car les religions sociales, — comme celle de Confucius ou des anciens Romains, — ne tardent pas à faire peser sur les membres de la tribu une masse écrasante de rites conventionnels, de formules incomprises, d'habitudes mécaniques, sous lesquelles s'éteint peu à peu la faculté de découvrir et de créer des valeurs nouvelles. Le moi se libère en faisant appel à une volonté plus compréhensive que la volonté de son clan. Il oppose aux jugements et aux valeurs collectives ou sociales des jugements et des valeurs qui sont universels, en droit, sinon en fait, qui sont « normatifs ». La divinité dans laquelle les hommes incarnent et à laquelle ils donnent à protéger ce qui leur apparaît maintenant comme le suprême intérêt de l'univers, c'est un Moi infini, où sont réconciliés toutes les fins de la vie humaine (p. 36, p. 98).

M. Woods illustre, un peu sommairement, ses thèses par des allusions aux religions des Veddahs, des Sioux, des Iroquois, et des Grecs (p. 88). Sa dernière conférence est consacrée à l'étude de trois des principales formes religieuses qui aient atteint le troisième niveau métaphysique ou mystique. Il y a un mysticisme ascétique, dont on trouve un exemple dans le système Vedanta. L'être unique a seul de la valeur : méthodiquement l'ascète se dépouille des liens qui l'attachent à ses compagnons et à la nature sensible : il abolit le monde, supprime les intermédiaires entre l'Un absolu et l'âme individuelle, et s'absorbe le plus possible dans l'extase. « D'ailleurs le résultat n'est souvent rien de plus que l'établissement d'une correspondance entre le vieux niveau primitif de l'instinct de conservation et le nouveau niveau d'aspiration à l'extase; dans la terminologie de

Spinoza . la passion d'être parfait est identique à la tendance à persévérer dans l'être » (p. 111). Le bouddhiste, lui, ne trouve pas la plus haute valeur de la vie dans la haine ou l'oubli de ce monde de changement; il ne se dégoûte pas des institutions humaines ni des fins sociales ; au contraire, il prend une sorte de joie extatique à contempler la vie des hommes, à participer à leur effort. Deux idéals sont juxtaposés; pourtant l'idéal ascétique est encore celui qui domine; et de là l'élément morbide qu'on a souvent signalé dans la morale du bouddhisme. Le christianisme représente la forme de religion la plus parfaite, parce qu'il fait correspondre parfaitement les trois niveaux de la conscience religieuse (p. 120). Il n'est cependant qu'une religion parmi les autres, ou même une partie de la religion totale (p. 15).

Ce petit livre offre nombre de suggestions intéressantes. Il ne leur manque que d'être éclaircies et mises en valeur par un développement plus abondant, et d'être exprimées dans un langage plus concret. M. Woods prend vigoureusement parti, sur le problème le plus discuté de la méthode sociologique, dans les pages remarquables où il explique que la science des religions ne saurait se passer d'imagination psychologique ni suppléer à la sympathie par l'érudition ; et qu'eût-on traduit des hymmes, édité des manuscrits et publié tous les textes possibles, on n'aurait pas fait un pas dans la connaissance que l'on cherche, si l'on n'est pas capable de reproduire en soi les états intérieurs, les sentiments, et les volontés qui se sont exprimées autrefois dans ces textes. L'accent rappelle celui du bel essai d'Emerson sur l'Histoire, et le fameux passage : « Belzoni bêche et mesure, dans les Pyramides et les tombeaux de Thèbes, jusqu'à ce qu'il ait épuisé la différence entre lui-même et l'œuvre monstrueuse... » On ne peut que souhaiter que M. Haughton Woods ne tarde pas à appliquer cette féconde méthode à quelque problème déterminé de religion comparée : son opuscule actuel n'est encore qu'une promesse.

H. Robet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

André Cresson. — Les bases de la philosophie naturaliste, in-16, 178 p. Paris, F. Alcan, 1907.

« Bien qu'il soit depuis quelque temps à la mode dans certains milieux philosophiques de mépriser la philosophie naturaliste, cette philosophie reste féconde. » Telle est la proposition dont tout l'ouvrage est la claire et intéressante justification. L'auteur entend par « philosophie naturaliste » celle qui prend pour fondement les principaux résultats scientifiques, les coordonne, les « amplifie », étend leur portée, s'empare d'hypothèses dont la valeur n'est pas encore pleinement établie, grâce auxquelles on peut « fournir une idée du monde », sorte de « schéma satisfaisant pour l'esprit ». Le transformisme, l'évolutionnisme, ont en quelque sorte dominé au XIXe siècle la philosophie naturaliste qui fut autrefois dominée par l'atomisme, et dont l'origine se confond avec celles de la philosophie européenne. Notons en passant qu'une esquisse de l'histoire des systèmes « naturalistes », montrant leurs transformations correspondant à celles de la science, n'eût pas été sans intérêt pour la compréhension même du sujet : de nos jours c'est surtout au spiritualisme traditionnel que s'oppose le naturalisme, réaction de l'esprit à tendances scientifiques contre l'esprit à tendances théologiques; en cosmologie, en biologie, en psychologie et en sociologie, à la croyance à l'intervention d'une divinité organisatrice, d'une providence subordonnant les causes efficientes aux causes finales, d'un esprit hétérogène à la matière brute ou vivante qu'il domine, la philosophie naturaliste oppose la croyance à un pouvoir organisateur immanent à la nature même, la foi dans la « nature » qui n'a besoin que de ses énergies propres et de ses lois pour s'élever aux plus hauts degrés d'ordre et de complexité. Grâce à l'essor des sciences positives au XIXe siècle, cette foi s'est affirmée avec une énergie croissante : l'ancien anthropocentrisme a été ébranlé par les découvertes astronomiques! les progrès de la physique et de la chimie ont suggéré « un principe d'interprétation générale » des phénomènes : celui du déterminisme universel, corroboré par une conception mécaniste, à laquelle l'étude du son, de la lumière, de la chaleur, etc., a donné une singulière valeur (p. 12 et 16). Sans doute les théories cinétiques font place à une énergétique moins claire, mais aussi moins superficielle » (p. 29): le dynamisme paraît devoir

l'emporter sur le mécanisme; qu'importe, si « l'esprit de la science reste toujours à peu près le même » (p. 34), si le déterminisme universel subsiste, si l'introduction de forces occultes, d'actions providentielles, de facteurs imprévisibles, d'une « intelligence contribuant à diriger le monde » demeure interdite? si tous les problèmes soulevés par la finalité organique (bio-psycho-sociologique) apparaissent de plus en plus comme susceptibles d'être résolus par le simple recours à des lois naturelles? La philosophie naturaliste « sait que la plupart des phénomènes vitaux se réduisent à des phénomènes physico-chimiques; elle soupçonne qu'il pourrait bien en être ainsi de tous. Elle a découvert une façon rationnelle d'expliquer automatiquement la formation des espèces vivantes et les traits de finalité qu'on y remarque. Elle constate, de plus en plus, qu'il ne doit pas y avoir un abîme infranchissable entre l'inorganique et l'organique, le mort et le vivant. Il n'en faut pas plus au philosophe naturaliste pour qu'il se croie en droit de conserver son attitude » (p. 76). Il peut se croire en droit d'affirmer que « la conscience est un effet de la vie » (p. 167), que les sociétés humaines sont dans le prolongement des sociétés animales les plus humbles comme la raison est dans le prolongement de l'intelligence animale, comme la conscience morale est dans le prolongement des simples habitudes nées de l'adaptation convenable au milieu. Inutile d'insister sur les différents motifs de croyance que le philosophe naturaliste peut tirer des progrès incessants des sciences positives : le livre de M. Cresson les fournit avec une précision (que n'exclut pas la brièveté, telle que sa lecture ne saurait être trop recommandée aux jeunes étudiants en philosophie.

Mais que vaut la philosophie naturaliste? Elle n'est certes pas méprisable comme « philosophie des sciences »; à ce titre, elle a son rôle légitime et nul ne contestera au savant, au penseur, le droit de systématiser les divers résultats et les hypothèses, les certitudes et les probabilités du savoir « positif », pour se faire une conception d'ensemble du monde des phénomènes. Toutefois l'auteur n'a pas manqué d'exprimer au début et à la fin de son ouvrage des doutes sur la pleine objectivité des *croyances* naturalistes. C'est que derrière la philosophie des sciences apparaît bien vite une sorte de métaphysique, une prétention *injustifiable* à nous faire concevoir le *réel*. Eh quoi! le naturalisme nous porte à croire que la raison, l'intelligence, ne sont que des moyens « grâce auxquels chez l'homme la vie dure et s'entretient » (p. 135), des moyens d'adaption au milieu; nous prétendons être en parfaite conformité avec les tendances de la philosophie naturaliste lorsque nous faisons de toutes les représentations, de la science positive tout entière, des intermédiaires entre le besoin et l'action, non une connaissance des choses en soi; — et le même naturalisme pourrait comporter sans contradiction une sorte de dogmatisme réaliste, une sorte de foi dans l'aptitude de l'esprit humain à connaître le réel en lui-même?...

« Partout, la science prudente et défiante sous-entend devant ses hypothèses : *tout se passe comme* si telle ou telle théorie était véritable. Le métaphysicien naturaliste vient : il barre d'un trait de plume le sage : tout se passe comme si... » (p. 174). Il affirme que le symbolisme scientifique donne la mesure du réel; que des abstractions telles que matière, masse, atome, force, qui ne correspondent que très imparfaitement à des phénomènes concrets, existent vraiment, indépendamment de l'intelligence humaine qui les utilise. Mais ce naturalisme réaliste n'est plus du naturalisme et mérite le discrédit dans lequel il est tombé, chez ceux qui sont habitués à la critique philosophique. C'est ce que nous regrettons de n'avoir pas lu autrement qu'entre les lignes de M. Cresson, dont l'agnosticisme formulé dans cette conclusion : « Nous ne pouvons pas savoir d'une façon indiscutable si nous le savons ou si nous ne le savons pas » nous paraît inspiré surtout par le désir de ne pas trop chagriner les « tempéraments qui se heurtent » et pour certains desquels, quoi qu'on dise, « le naturalisme ne manquera pas d'être le dernier mot de la vérité métaphysique ». Nous souhaitons que le dernier mot du naturalisme soit qu'il ne saurait y avoir de « vérité métaphysique ».

G.-L. DUPRAT.

II. — Théorie de la connaissance.

J. M. Baldwin. — THOUGHT AND THINGS, A STUDY OF DEVELOPMENT AND MEANING OF THOUGHT, OR GENETIC LOGIC. Volume I : *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge*; 1 vol. in-8°, XIV-273 pp. Londres, Swan Sonnenschein et C°; New-York, Macmillan, 1906.

Ce livre est la première partie d'une *Logique génétique* qui doit être complète en trois volumes et qui aurait dû paraître à la fois dans le texte anglais et en traduction française dans la *Bibliothèque de psychologie expérimentale* du Dr Toulouse (O. Doin, éditeur). Il aura pour titre dans l'édition française : *Le jugement et la connaissance*, ou *Logique fonctionnelle*: il correspond à la première partie du plan tracé dans l'introduction, c'est-à-dire au stade « prélogique » et au stade « quasi-logique » de la connaissance. Le second volume, qui est sous presse, doit concerner la genèse de la logique proprement dite, c'est-à-dire des idées et des jugements; son titre sera : *Logique expérimentale*. Enfin le troisième volume traitera des fonctions « hyperlogiques », c'est-à-dire esthétiques et morales. On annonce qu'il aura pour titre : *Le jugement et la réalité*, ou *Logique réelle*. — Ce plan rappelle le *Traité des sensations* de Condillac, qui serait repris par un psychologue instruit de toutes les idées modernes, et notamment revenu de ce préjugé que les sensations font toutes seules leur besogne, sans un effort actif qui les relie et les organise; en sorte

qu'il ne croit plus réduire les choses les unes aux autres en montrant comment elles sortent les unes des autres par un développement continu.

Antérieurement à la connaissance de l'homme conscient et complètement développé, il y a une connaissance qu'on peut appeler prélogique. Elle consiste à avoir conscience, au sens le plus élémentaire, ou, si l'on veut, à avoir le sentiment d'un objet comme présent, *the being aware of an object.* Ce n'est pas encore l'objet en tant qu'opposé au sujet; cette grande distinction ne se forme que plus tard; c'est seulement un quelque chose qui est là. On a appelé cette connaissance « pure », « protoplasmique », « adualistique », « présentative », etc. L'auteur préfère le terme « projective » qu'il a déjà employé dans d'autres ouvrages et qui a été adopté par plusieurs psychologues étrangers.

Cette connaissance primitive, qui a été décrite avec une rare ingéniosité par W. James, présente les caractères suivants : elle est une connaissance du *quod* sans être une connaissance du *quid* (« *that* which is not yet any definite *what* »), une continuité mobile où certains éléments sont en relief, mais sans être pour cela détachés de l'ensemble, une unité complexe dont les parties se transforment, se combinent, s'excluent sans jamais rompre d'une façon décisive le lien qui les attache l'un à l'autre. Ces objets sont à la fois intérieurs et extérieurs : ils sont essentiellement déterminés par l'attitude de l'esprit, qui porte son attention sur telle ou telle partie du contenu de la vie mentale. La première analyse de ce tout complexe est donc faite par les *intérêts* qui sont en jeu. L'idée, si l'on peut prendre ce mot dans son sens le plus vague, qu'un oiseau a d'un ver de terre, est absolument différente de l'*idée* qu'en a un naturaliste : pour le premier c'est essentiellement quelque chose qui se mange; pour le second, un système anatomique et physiologique; et, dans un même esprit, l'idée varie avec l'intention du moment : le naturaliste lui-même ne se représente pas d'une manière identique un escargot, en tant que comestible, et un escargot, en tant que Mollusque gastéropode. Ainsi l'enfant de quelques mois, couché sur le dos, enveloppe du regard avec une sereine neutralité le panorama qui flotte devant lui; mais dès que quelque chose de ce qu'il voit met en jeu ses instincts, tout change : un élément du tout prend le dessus, se met en valeur, devient une valeur, stimule et incarne à la fois un intérêt. Par là commence la détermination des objets de pensée.

Les objets qui satisfont la tendance et l'effort ne sont pas les seuls; un élément essentiel de discrimination est au contraire dans l'échec, dans le mécontentement qui résulte de tendances contrariées, soit par l'absence de l'objet qui les satisferait, soit par la présence d'objets qui les blessent. Ce dernier cas est, psychologiquement, le plus efficace : un objet est un objet justement parce qu'il est quelque chose à quoi

nous nous opposons [1]. — De plus, il y a des objets qui se découpent sur le fond uniforme de la présentation sans être déterminés par l'action de l'être qui connaît : par exemple une balle qui rebondit attire l'attention de l'enfant; la cause de la distinction est ici dans l'expérience elle-même. Il faut donc, dès l'origine, distinguer nettement *l'intérêt* et le *datum*. Il y a dans la *nouveauté*, prise en elle-même, quelque chose qui ne peut être expliqué seulement par l'activité de l'esprit. Ce qui caractérise un objet sensible est donc en définitive son caractère résiduel. Notre disposition, notre intérêt lui confèrent ses connexions, son air de familiarité, son introduction dans un contexte : ils ne constituent pas ce qu'il a de propre. De même l'adolescent est agité par de vagues inquiétudes qui sont l'expression d'un instinct essentiel et profond, mais qui n'en restent pas moins incomplètes et indéfinies en l'absence de l'objet qui leur donnera une forme et un sens bien arrêtés.

Ce caractère est bien plus frappant encore si des objets nous passons aux personnes. Celles-ci pour l'enfant, ce sont d'abord des centres de mouvements imprévus et imprévisibles. Les choses, après les premières surprises, on sait comment elles se conduisent, et par suite, on sait comment les conduire : les actes des personnes partent comme des explosions inattendues sur le théâtre du réel. Elles ne restent pas où on les met; quand on veut les écarter, elles s'obstinent à rester là. « Quelques raisons que nous ayons de dire que les choses sont, à quelque degré, ce que nous les faisons, ce que nous voulons qu'elles soient, ce que demandent nos besoins, il est sûr qu'il n'en est pas de même des gens .Les choses peuvent, dans une certaine mesure, se laisser façonner par nous; encore n'est-ce vrai que de certaines choses, et dans une certaine mesure; mais les gens, ce sont eux qui nous façonnent! C'est en fait un des résultats les plus saillants des études modernes sur la psychologie sociale » (61).

La première détermination qui s'introduit dans le monde projectif est celle des objets de mémoire. Elle n'y apparaît pas comme une nouveauté. Dès l'origine, les choses se distinguent les unes des autres par une familiarité plus ou moins notable, qui suppose déjà leur persistance dans un mode encore indéfini. Mais il y a mémoire quand cette fonction se différencie. Ce qui était séparabilité relative dans les objets devient dans la mémoire possibilité d'existence hors du contexte sensible normal; ce qui était autonomie relative, indépendance à l'égard de notre volonté, devient une sorte de persistance, une continuation d'être *sui generis*. Par le premier caractère, la mémoire devient le mode représentatif des choses, la fonction de l'irréel : non pas au sens logique qui naîtra ultérieurement, où l'on

1. « Just for this reason the object is an *object* : *something to object to or to avoid* » (50). Cette formule ingénieuse me paraît malheureusement intraduisible en français.

posera la chose comme continuant à exister ailleurs, tandis qu'on pense sans la percevoir; mais seulement un mode spécial de présence des choses, qui manque d'efficacité, qui n'a pas le pouvoir direct, contraignant, qui appartient à leur présence effective. Par le second caractère, la mémoire constitue un cours spécial d'éléments mentaux, caractérisé par la liaison nécessaire qui existe entre eux, et par le fait de pouvoir venir tôt ou tard, rejoindre la réalité, c'est-à-dire nous ramener directement ou indirectement, à cette sensation d'action efficace qui constitue celle-ci. La mémoire est donc la première forme sous laquelle la construction cognitive abandonne son contact immédiat avec les objets sensibles.

La seconde détermination qui prend place dans notre monde psychique est l'oppositiou de l'interne et de l'externe. Supposons que cette « conversion » du mnémonique en actuel ne se fasse pas; l'image n'aboutit pas à la réalité, elle n'est pas *satisfaite* par elle (*fulfilled*) : surprise et détresse. Le rêve en est un cas typique : il est pour les sauvages et les enfants un des grands mystères de la vie. Voilà comment apparaît essentiellement, sans préjudice de quelques processus accessoires, la distinction de l'intérieur et de l'extérieur. La ligne de démarcation, très nette, qui les sépare ne passe donc pas, comme on le pense d'ordinaire entre la sensation et les diverses formes de la re-présentation, mais entre la mémoire réalisable et la sensation d'une part, l'imagination fantaisiste de l'autre.

Cette opposition, en se développant et se transformant, donne naissance à celle du sujet et de l'objet, qui est toute différente. Le corps, représenté du premier point de vue, est à la fois externe et interne : on le touche comme un objet; mais en même temps on associe avec lui les images et les souvenirs, qu'il transporte pour ainsi dire avec lui au travers des autres objets réels. En même temps, plaisirs et douleurs tiennent à lui, sont à la fois des choses fixes, et cependant soumises dans une certaine mesure à l'action de la volonté. Si nous vivions comme les animaux, sans relations sociales développées, nous en resterions sans doute à cette représentation hybride du corps; mais la vie sociale et en particulier l'imitation viennent déplacer la coupure de notre dualisme : ce qu'il imite est le même dans son corps et dans les autres; mais tout ce qu'il perçoit de plus dans l'acte accompli par lui que dans l'acte accompli par d'autres, définit une matèire nouvelle qui s'oppose à la précédente : le sujet se distingue de l'objet.

Du même coup se pose aussi la loi fondamentale de l'expérience : elle consiste à copier le donné par une imitation volontaire. Mais cet effort est un effort sur des idées : on apprend à s'y mouvoir, à les manipuler, à se servir du corps comme d'un instrument pour éprouver si elles sont réelles ou imaginaires. Dès lors, un critérium est défini, et tout ce qui ne se plie pas à devenir actuel par l'action de la volonté sur le corps constitue le contenu bien arrêté de ce que nous

appelons le sujet. Tous les objets deviennent également, à ce titre, *ses* objets, les matériaux de *son* expérience; et nous attribuons aux autres précisément le même genre de réalité que nous nous sommes ainsi construits à nous-mêmes, une subjectivité qui est pour nous un objet.

A ce moment se constitue une classe mentale d'une grande fécondité : celle des objets fictifs, ou *objets pour rire* (*play-objects*). Ils ont quatre caractères : ils sont imitatifs, imaginaires, dépendants de nous, et internes; et ils ont de plus ceci de spécial qu'on ne les conçoit jamais sans une oscillation constante du point de vue interne au point de vue externe, en corrigeant sans cesse l'illusion à laquelle on *permet* de sembler réelle par le sentiment d'une autre réalité vraie sur laquelle, au fond, on prend son point d'appui. Par là, *l'objet pour rire* est le germe de toutes les grandes fonctions intellectuelles qui se développeront plus tard. En tant qu'il a son intérêt en lui-même, il est l'origine de l'art. En tant qu'il se pose comme distinct du réel, il annonce l'opposition du vrai et du faux; il est un objet sur lequel on peut expérimenter pour savoir si les sensations le confirmeront; il a donc un caractère quasi-logique. En tant qu'il se sert du mouvement pour cette vérification, il accentue la distinction déjà ébauchée de l'esprit et du corps. Enfin, en tant qu'il consiste à feindre d'être soi-même ceci ou cela, comme font sans cesse les enfants, ou à vouloir paraître tel ou tel, comme le font presque toujours les hommes, il donne naissance à la distinction du moi et du non-moi. Ces différentes fonctions restent d'ailleurs étroitement unies dans leur développement ultérieur. L'art, si réaliste qu'il soit, est toujours un exercice volontaire, la manifestation, sinon l'ostentation d'un moi, en même temps que l'affirmation d'un certain ordre de vérité [1].

Nous atteignons alors la grande idée dont le développement graduel constitue tout le reste de la vie quasi-logique : la *meaning*. Ce terme intraduisible veut dire *sens* ou *signification*, mais aussi *direction psychique*, *intention*, *dessein*, *intérêt*, à peu près comme le mot *sens* se dit à la fois en français de la signification d'un mot et de la direction d'un mouvement. Quant à la valeur psychique actuelle d'un objet, à son caractère de donnée immédiate vient se joindre l'attente de le retrouver dans le monde extérieur, il prend une *meaning*. Un chien qui voit un os s'attend à le ronger; et si cet os n'est qu'une image dans l'eau il apprendra à ses dépens que la *meaning* peut se séparer de la chose signifiée, comme le désir de sa réalisation. Il serait trop long de suivre tous les détours des réactions psychiques par lesquelles se constituent, à partir de ce point, les étages superposés de

1. Tout ce chapitre VI est vraiment remarquable. Il m'a paru, avec le chapitre sur les réactions psychiques inter-individuelles, le plus intéressant de l'ouvrage. L'auteur est d'ailleurs très attentif à la fonction esthétique : il l'a déjà étudié dans *Social and Ethical Interpretations of mental Development*; et l'épigraphe du présent ouvrage est τὸ καλὸν πᾶν.

la pensée réfléchie. L'intérêt en est d'ailleurs surtout dans l'enchaînement continu et détaillé des opérations mentales, dont l'ouvrage de M. Baldwin est lui-même un résumé. La complication la plus importante est celle qui se produit à partir du moment où les idées des choses se combinant avec celles des personnes, le « psychologique » se superpose au « psychique », et où les connaissances commencent à être pensées comme *communes*. Le progrès en est résumé dans le tableau suivant où je suis obligé de traduire *meaning* par *pensée* : *signification* n'y voudrait rien dire; et d'ailleurs on se souviendra que *pensée* ne manque pas tout à fait, en français, du sens intentionnel qui caractérise le mot anglais :

Pensée commune

Psychique ou privée	Psychologique ou objective[1]
1. *Simple* : objet ou pensée.	1. *Agrégée* : pensée en commun.
2. *Syndoxique* : communauté pensée (la pensée commune en tant que pensée comme telle).	2. *Co-agrégée* : pensée syndoxique en commun (la pensée en tant que commune en commun).
3. *Sociale* : pensée co-agrégée en commun.	3. *Publique* : pensée sociale en commun.

Dans cette forme générale se développent les idées d'individuation et les catégories qui s'y rattachent; — l'idée de schématisation, celle de relation, et en particulier les relations, capitales au point de vue logique, de la limitation (le simple fait que l'objet pensé est tel); de la privation (l'absence d'un élément senti comme manquant) et de l'exclusion (l'absence d'un élément rejeté comme étranger); on peut y ajouter la privation fictive, ou, comme dit encore l'auteur, la *négation impérative*, qui consiste à poser par volonté ce qu'un objet de pensée ne sera pas, à exclure par exemple le réel de l'ordre des objets imaginaires où l'on se place, comme il arrive dans l'art. On passe de là à la logique réfléchie quand on prend ces relations elles-mêmes pour objet de pensée : ainsi apparaissent les idées connues d'opposition et de négation proprement dite.

Parallèlement à ce travail, deux grands dualismes s'établissent aux dépens des formes primitives et grossières de distinction mentale que nous avons analysées plus haut. Le premier est celui des esprits et des corps; le second, qui marque un degré supérieur d'élaboration, est celui des sujets et des objets.

L'intérieur et l'extérieur, nous l'avons vu, sont d'abord simplement le réalisable et l'irréalisable : ce dont la direction psychique vient aboutir à l'actuel et ce dont la direction n'aboutit pas. Mais, d'autre part, l'étroite parenté des images vraies ou fausses, en tant qu'également soumises à l'action de la volonté, tend à les agréger en une classe distincte associée à certains éléments « extérieurs » eux aussi,

1. C'est-à-dire pensée vue *du dehors* par un tiers et reconnue par lui pour commune à ceux qui la possèdent.

ce qui constitue l'idée de corps. Et comme, en outre, le processus objectif par lequel nous interprétons les autres nous amène à nous faire d'eux une image du même genre, une redistribution se fait dans l'ensemble de notre contenu mental : la connaissance du moi se divise en un moi-corps qui est connu et en un moi-esprit également connu, chacun pourvu intérieurement d'un principe d'action qui, lui, n'est pas différencié et qui fait l'unité de ces deux groupes ; et comme le même travail s'applique aux autres individus par analogie, et qu'il est confirmé par des faits comme la mort, le sommeil, les rêves, où le corps et l'esprit semblent se séparer, cette opposition devient la forme générale suivant laquelle le sens commun organise sa représentation. Une chose est irréelle quand elle n'existe que dans un esprit ; elle est réelle quand elle existe hors des esprits. Le champ de la réalité se sépare ainsi à la fois de l'actuel et de l'existant.

L'opération par laquelle ce cadre est rempli est l'expérience. Elle part du *schéma*, c'est-à-dire de la construction pragmatique aléatoire par laquelle nous anticipons sur la connaissance en l'organisant. Là est la racine de la généralité, non la généralité elle-même. Entre les deux il y a la même différence qu'entre le fait de se demander hypothétiquement, à la vue d'un nouveau quadrupède : « Est-ce un cheval? » — C'est-à-dire au fond : « Étendrai-je mon concept du cheval jusque-là ? » — et celui d'assurer catégoriquement « Voilà un cheval » quand nous le distinguons, dans une ferme, des bœufs et des moutons. Le cartilage élastique et croissant est devenu un os dur, aux formes immuables. Du même coup il y a un critérium indépendant de nous qui permet de répondre *oui* ou *non*, et non plus seulement : *je l'accepte*, ou *je ne l'accepte pas*. Or, par le même processus, le général atteint l'universel : car, ce qui constitue celui-ci, c'est précisément la fixité, le fait de demeurer le même à travers toutes les répétitions, et de représenter une classe fermée irrévocable et sans exceptions. — Par des processus corrélatifs, qu'il serait trop long d'analyser, se forment les idées d'*individualité* concrète, et déjà presque logique, qui s'oppose à celles d'universalité et de généralité ; celle d'*idéal*, transposition dans le plan où nous sommes parvenus du caractère intentionnel que présentait spontanément le schéma ; enfin celle d'*existence*, sous ses deux formes antithétiques d'esprit et de corps.

Le second dualisme, avons-nous dit, qui se superpose à celui-là, sans l'absorber dans la pensée de la plupart des hommes, est le dualisme de l'objet et du sujet. Il naît des embarras où nous jette le précédent. Car l'esprit s'oppose bien au corps en général : mais quand il s'agit des actions, la séparation ne peut plus être maintenue. La personne d'autrui, en tant qu'objet de respect et de crainte pour moi, est âme et corps à la fois : et moi-même, dans mon propre effort, à quel moment cessé-je d'être esprit ? Je perçois ma main comme une chose ; mais le centre d'action qui la meut n'en est plus une. Comment s'en tirer? Par un nouveau point de vue : le corps devient idée ; et

toutes ces idées prises ensemble deviennent l'objet en tant qu'opposé au sujet. Une seule chose possède une *internalité* essentielle, irréductible, c'est le pouvoir intérieur, dégagé de toute matière déterminée, limitée, qu'elle soit esprit ou corps. En face de l'une et de l'autre, il se pose dans la pureté de sa nature, il se reconnaît pour le mouvement interne qui organise l'expérience et qui la dépasse toujours. Ce dualisme constitue le monde de la réflexion dans lequel apparaît le jugement proprement dit : fonction de reconnaître, fonction d'apprécier, fonction de synthétiser. L'analyse de ces fonctions doit faire l'objet des volumes suivants.

Ce nouvel ouvrage de M. Baldwin est écrit, bien plus encore que les précédents, dans la forme et dans le style qui lui sont propres et qui constituent malheureusement, pour les lecteurs français, un grand obstacle à la diffusion de ses très intéressantes idées. Je me demande même si le retard de la traduction annoncée ne tiendrait pas pour une bonne part aux difficultés qu'à dû rencontrer le traducteur. Non seulement il n'est pas facile de trouver des équivalents pour des expressions composées et idiotismales comme *the stay-putness* ou *the hold-me-to-it feeling* ; — de cela nous ne nous plaindrions pas trop ; les auteurs américains nous y ont habitués déjà, et des expressions de ce genre ont l'avantage d'être souvent frappantes et suggestives ; — mais il y a des embarras bien plus grands dans la forme même du style et dans le choix du vocabulaire. D'abord on y trouve beaucoup de néologismes proprement dits : *autotélique, syntélique, pragmatélique, syndoxique, co-agrégé*, etc., et plus encore de termes usuels, plus ou moins élargis ou restreints dans leur signification, à la manière hégélienne si bien que, pour les comprendre, il faut se reporter sans cesse à leurs définitions : *mode, meaning, coefficient, conversion, to control, to fulfill*, etc.

Il est bien certain que quelques-uns de ces mots, notamment le dernier, correspondent à des concepts tout à fait utiles à la psychologie, et essentiels à la méthode de l'auteur. Mais qu'il est difficile de faire nettement, dans l'emploi de ces expressions, le départ de leur valeur traditionnelle et de leur dignité nouvelle! Ce n'est pas à dire, cependant, que l'abstraction règne ici sans partage. Loin de là : il n'est guère de chapitre où l'idée ne s'incarne de temps à autre dans des exemples topiques, concrets, souvent pittoresques qui la font saillir en plein relief; j'ai essayé d'en conserver le plus possible dans l'analyse précédente. Cependant le style abstrait est celui qui domine dans l'ouvrage; et l'on y rencontre fréquemment cette forme de langage — je ne sais trop comment la nommer — qui consiste à faire jouer un petit nombre de termes significatifs avec un grand nombre de termes relationnels : « The complicated content is so far individual that its presence is determined as *what* or *this* and not as *that or other rather than this* » (150). Il est curieux de remarquer que cette

manière d'écrire a été introduite par des philosophes d'esprit kantien ou hégélien qui cherchaient à enchaîner les concepts suivant un ordre d'antériorité logique et de synthèse progressive. Les exemples n'en manqueraient pas dans notre langue. Au temps où j'étais étudiant, elle passait pour la marque nécessaire d'une pensée forte, et beaucoup d'élèves s'appliquaient à l'acquérir. Elle subit une transplantation qui surprend d'abord quand elle est appliquée à l'analyse génétique de la pensée réelle : mais ne serait-ce pas qu'au fond cette genèse étant une histoire abstraite, sans documents et sans date, est profondément apparentée à la méthode logique qui procède par construction de concepts? Rien n'est plus frappant, à cet égard, que de voir combien ce volume par son ton, son contenu et sa méthode, diffère de *l'Évolution des Idées générales* de M. Ribot, qui traite pourtant de questions tout à fait analogues, et dans un esprit non moins évolutionniste. Mais je ne veux pas entrer dans la discussion, qui demanderait un tout autre article. L'analyse sommaire que j'ai essayé d'en donner ci-dessus aura du moins montré, je l'espère, le haut intérêt des questions qu'il traite, et combien le point de vue où se place M. Baldwin est propre à renouveler d'anciennes questions, qui viendront peut-être s'y résoudre.

André Lalande.

Federigo Enriquez. — Problemi della scienza, 1 vol. in-8°, IV-595 pp. Bologne, Zanichelli, 1906.

Le plan extrêmement vaste de cet ouvrage est le suivant.

Un premier chapitre, qui a pour titre *Introduction* (1-80), traite de la science et de la philosophie, du problème de la connaissance de l'absolu, du subjectif et de l'objectif, enfin du positivisme : il repousse la théorie de l'inconnaissable et montre qu'il n'y a pas, à proprement parler, de problèmes *insolubles*. Le chapitre II (*Faits et théories*, 81-151) concerne la définition de l'illusoire et du réel : notre croyance à quelque chose de réel suppose un ensemble de sensations qui se produisent invariablement si nous nous plaçons volontairement dans certaines conditions déterminées. *Chose en soi* est une expression vide de sens, à moins qu'on ne l'entende comme le symbole de notre impuissance à modifier les sensations que nous attribuons au réel. Mais cette formule paraît exclure de la réalité ce qui ne se produit qu'une fois et dont les conditions ne peuvent plus être réunies ; et tel est notamment le cas de tous les événements historiques ; ne font-ils pas partie de la réalité? Si, mais indirectement. Et d'ailleurs le sens commun lui-même ne leur attribue pas la même réalité qu'aux objets actuels. Ce qui est invariable en eux, ce sont les associations qu'ils constituent avec le présent, et qui sont telles qu'on les retrouve, elles

aussi, toujours semblables lorqu'on prend l'attitude intellectuelle qui est propre à les manifester. Un détour analogue fait rentrer dans la définition la réalité psychologique : les états de conscience des autres sont jugés réels en tant qu'ils déterminent chez nous, eux aussi, une *attente qui n'est pas trompée*, l'attente de certains actes, de certaines paroles, de certaines réactions. A cela se joint une valeur émotive particulière et le sentiment d'une limitation de notre propre volonté; ces facteurs donnent à la réalité psychologique son caractère spécial de réalité existant par elle-même, comme les éléments analogues de notre propre réalité. Peut-être faudrait-il y ajouter encore l'action directe des esprits l'un sur l'autre, qui se présente par ailleurs comme une hypothèse plausible. — Une fois arrivé à ce point, notre critérium s'élargit : grâce au *consensus* des esprits, il cesse d'être seulement individuel et devient social. Par là aussi se précise notre criterium de la réalité historique, fondé sur le témoignage des autres esprits. — Enfin cette définition de la réalité par l'attente ou la prévision accomplie est évidemment d'accord avec l'idée biologique de notre activité générale, à la nature de laquelle notre connaissance participe évidemment. On peut la résumer dans la formule logique suivante : *la réalité est l'invariant manifesté par la correspondance des volitions et des sensations* (100).

Partant de là, on distingue aisément le fait brut qui répond, sans plus, à la condition précédente, et le fait scientifique, qui résume un très grand nombre de faits élémentaires et individuels en une formule collective et valable pour tous. Il peut être encore très voisin du fait brut, par exemple en astronomie — quand il ne s'agit que de trouver les conditions nécessaires à la perception infaillible d'un astre nouveau; en chimie, quand il s'agit d'isoler un corps. Mais même à ce degré inférieur, il est déjà une loi, et les lois les plus générales ne sont séparées des faits par aucune coupure : on le voit très bien dans les degrés de l'histoire naturelle. De même aussi, il n'y a pas de coupure entre les hypothèses vérifiables et les hypothèses invérifiables (par exemple les hypothèses de structure, condamnées comme telles par Aug. Comte) : le télescope et le microscope ont déjà donné une réalité concrète à certaines hypothèses de ce genre, et il n'y a à cela d'autres limites que la « représentabilité » même des hypothèses adoptées.

Au point de vue de l'ordre suivant lequel se constitue la science, il y aurait lieu de substituer à la théorie logique de Cl. Bernard et de Jevons (observation, hypothèse, déduction, vérification) le schème psychologique suivant : observation, création *d'un concept* qui la représente hypothétiquement, déduction et vérification. Tel est en effet l'essentiel des théories scientifiques : prenons par exemple tous les faits connus par Newton : les lois de Képler, la chute des corps. etc. Ce qu'il y ajoute, ce qui est créé de toutes pièces par son activité mentale et ses associations d'idées est un *concept* de la gravitation;

ce concept a coordonné les faits et en a fait prévoir de nouveaux, que l'expérience est venue confirmer d'une manière tout à fait indépendante : nous rentrons ici dans une analyse classique, dont l'auteur donne des exemples abondants et bien choisis. Il insiste particulièrement sur l'introduction dans la théorie des *objets fictifs* (fluides, éthers) et sur la substitution possible d'un système d'images à un autre. — Suffit-il, pour expliquer cette création, de dire avec Mach qu'elle est gouvernée par la loi d'*économie psychologique*? Non, pas plus qu'il ne suffit, pour expliquer l'évolution, de faire appel à la sélection naturelle. De même que cette sélection n'aurait rien sur quoi s'exercer si la vie, suivant une finalité qui lui est propre, ne fleurissait sans cesse en formes nouvelles, de même les principes logiques qui servent à la critique des concepts formés n'auraient rien où s'appliquer si l'activité de l'esprit n'engendrait spontanément une matière nouvelle suivant ses besoins propres. En sorte que, dans toute la critique des sciences, il faut toujours considérer séparément ces deux ordres de questions : le premier se manifeste dans le *développement déductif* de la science, et le second dans son *développement inductif*.

Le chapitre III (153-259) concerne la Logique. Il se divise en trois parties. La logique pure, envisagée surtout dans son rapport avec la mathématique, qui en démontre l'existence et la fécondité, l'*Application de la Logique*, où l'on considère le mouvement alternant de la pensée qui vérifie et précise tour à tour les unes par les autres les *hypothèses explicites* et les *hypothèses implicites* (c'est-à-dire les principes directeurs de la connaissance ; enfin l'*Aspect physiologique de la Logique* qui consiste à traduire en images problématiques de courants nerveux et de modifications anatomiques la représentation associationniste de l'intelligence qui est adoptée par l'auteur.

Le chapitre IV (237-347) a pour objet la Géométrie. Elle est considérée comme une partie de la physique. La démonstration en est surtout critique : elle commence par une longue discussion du « nominalisme » de M. Poincaré, c'est-à-dire de la thèse suivant laquelle les conventions fondamentales de la Géométrie porteraient sur des objets qui n'ont rien de commun avec ceux qu'étudie la géométrie, tandis que celles de la mécanique et de la physique porteraient sur le même objet, ou du moins sur des objets très analogues ; en sorte que, contrairement à ce qui se passe en géométrie, on y resterait sans cesse au contact des choses et les principes y seraient la généralisation directe et naturelle des faits particuliers observables. Cela est faux : si l'espace présente des propriétés non physiques, c'est seulement en tant qu'il est un concept, comme la densité ou la pression. — De ce point de vue sont examinées également, avec un grand détail, les géométries non-euclidiennes : les postulats de notre géométrie sont des hypothèses physiques, que l'expérience actuelle confirme très exactement au degré de précision que nous sommes capables

d'atteindre; et la preuve c'est que, sous d'autres conditions, elle pourrait les démentir.

D'où l'intérêt particulier de la formation psychologique de l'idée d'espace, analysée selon la méthode de Mach : cette analyse occupe toute la seconde partie du chapitre (300-347); elle aboutit à montrer « d'abord la variété des expériences élémentaires et inconsciemment répétées que nous rappelons dans la vision imaginative ou intuitive de l'espace; mais plus encore le long processus d'association et d'abstraction par lequel les concepts géométriques ont été engendrés ».

Le chapitre V traite de la *Mécanique* (349-448). Du point de vue précédent, elle se rattache directement à la géométrie, dont elle est une extension : elle comprend l'étude du temps (ordre de succession des phénomènes), de la durée (mesure de cet ordre), du point matériel, de la force, du mouvement, de la masse, de l'inertie; la statique des systèmes; la théorie des liaisons, celle des machines simples, le principe des travaux virtuels; la dynamique et le principe de la moindre action. Chacun de ces points est étudié et critiqué : la façon dont se vérifie le dynamique fournit la conclusion.

De même que la Mécanique par rapport à la Géométrie, la Physique est une *Extension de la Mécanique* : c'est le titre même du chapitre VI (449-580), dont la première partie concerne la physique proprement dite, et la seconde l'application de l'hypothèse mécaniste aux phénomènes de la vie.

La physique proprement dite doit d'abord trouver un moyen de mesurer tous les faits qualitatifs qu'elle étudie. Le détour par où elle y parvient est plus ou moins long : ainsi la mesure des distances, des volumes, des poids, des chaleurs, des températures, présuppose une élaboration de plus en plus complète de l'objet étudié. Ce travail fait, on se trouve en présence de deux sortes de mesures, les unes portant sur l'extensif (données géométriques), les autres sur l'intensif (forces) : et l'on tend à leur unification. La réduction de la seconde classe à la première est le type du mécanisme cartésien; la réduction de la première à la seconde est le type du mécanisme newtonien. Au type cartésien appartiennent les hypothèses sur les causes de la gravitation, la théorie cinétique des gaz (à propos de laquelle l'auteur étudie la théorie de l'élasticité et les difficultés qu'elle a soulevées), la théorie mécanique de la chaleur et l'explication cinétique du second principe de la thermodynamique, enfin, d'une façon générale, toutes les explications modernes où l'on admet des masses cachées qui permettent de ramener l'élasticité elle-même au mouvement. On peut y rapporter aussi toute la théorie des *électrons*. Il semble donc que la méthode bacono-cartésienne triomphe pleinement. Mais, d'autre part, toutes ces représentations à leur tour exigent, pour être utiles, c'est-à-dire pour faire prévoir les phénomènes, l'emploi d'équations, qui seules contiennent la vérité physique afférente aux connaissances dont il s'agit. Ces équations sont soit absolument indé-

pendantes de la représentation mécanique, et elles constituent dans ce cas tout ce qu'il y a de positif dans la théorie (par exemple dans l'*énergétique* de Helmholtz, dans la théorie électro-magnétique de Hertz); soit dépendantes de la représentation mécanique (par exemple dans l'optique vibratoire de Fresnel) et elles déterminent dans ce cas les conditions communes à toute une série de représentations mécaniques possibles; car, suivant la célèbre remarque de M. Poincaré, un seul modèle d'un phénomène en implique une infinité de modèles possibles : la partie solide est donc en tout cas le système des équations qui ne changent pas.

Rien de plus vrai, mais là ne se borne pas l'utilité d'une théorie. Un modèle mécanique relatif à un groupe de phénomènes A prolonge la sensation sous la forme d'une vision imaginable et suggère par suite la découverte de nouveaux rapports soit entre les éléments de A, soit entre A et d'autres phénomènes appartenant à un groupe plus étendu. A ce titre il a une valeur heuristique qui dépend précisément des particularités du modèle concret. Ainsi le modèle ondulatoire de l'optique a fait découvrir le principe de Doppler; le modèle électro-magnétique, qui équivaut au précédent pour les milieux non conducteurs de l'électricité, ou non doués de perméabilité magnétique, s'est montré supérieur en faisant prévoir de nouveaux rapports entre les phénomènes lumineux et le champ magnétique. — En définitive les deux méthodes ont leur raison d'être : la méthode mathématique contient pour ainsi dire un *groupe fermé de prévisions précises*, la méthode concrète un *groupe de prévisions indéterminé mais indéfiniment extensible*. Comprendre une théorie, c'est pouvoir se placer tour à tour aux deux points de vue, et acquérir ainsi « une vue synthétique des rapports généraux des faits dans un schème simplifié, qui permet de faire abstraction des particularités techniques de l'expérience et des développements du calcul » (549).

Sur le rapport du mécanisme et de la vie, trois points sont examinés :

1° Les difficultés verbales et les raisons de sentiments. Il est évident que rejeter *a priori* le mécanisme au nom d'une antithèse entre la spontanéité et l'inertie, ou l'écarter parce qu'on a peur qu'il ne porte atteinte à nos jugements de valeur, c'est *ignoratio elenchi* : une affirmation scientifique, étant de l'ordre de ce qui est, ne peut ni être modifiée par une proposition de l'ordre normatif, ni la modifier elle-même.

2° Les difficultés qu'on tire des caprices apparents du phénomène vital, et du libre arbitre humain. On en fait aisément justice; car le jour où l'on trouve le déterminisme d'une maladie, on l'arrête *à coup sûr* : il y en a d'innombrables exemples, dont le plus récent est celui de la *malaria*; et quant à la liberté humaine elle est réelle, mais elle n'a rien de contraire au déterminisme; car elle n'est pas une indétermination mais une détermination d'un ordre spécial, celle qui résulte

de l'ensemble de notre vie morale et de notre conscience. La contradiction n'existe que si l'on fait de l'âme une substance transcendante, à laquelle on veut réserver un droit d'intervention au milieu des phénomènes naturels : mais c'est une hypothèse que rien ne justifie.

3° La méthode même qu'on doit suivre. Si l'on entend par *physicisme biologique* cette thèse que les conditions essentielles dont il faut tenir compte dans la causalité physique, sont aussi les conditions essentielles dont il faut tenir compte dans la causalité biologique, le physicisme est une erreur. Au fond des choses, rien n'empêche le mécanisme d'être valable pour les êtres vivants : nous devons même l'admettre en principe, si nous tenons à l'unité de la science. Mais, en fait, une bonne méthode exige qu'on prenne les phénomènes de la vie en eux-mêmes, avec les exceptions apparentes qu'ils offrent à la physique générale (par exemple les tissus imperméables pendant la vie qui deviennent perméables quand l'animal est mort). Il faut donc admettre, par esprit de positivisme, la spécificité des lois biologiques, et de la finalité qui leur est propre. En un mot il n'y a aucune contradiction entre l'hypothèse mécaniste et la science de la vie ; mais le mécanisme est une hypothèse indifférente au progrès de la biologie.

Plus tard la conception biologique réagira peut-être sur la Physique, comme celle-ci sur la Mécanique, pour donner de l'ensemble une vue plus complètement unifiée.

On voit tout ce que contient cet ouvrage, et combien il soulève de questions. *Novus orbis scientiarum.* Il en résulte quelques inconvénients. L'exposition en est souvent décousue, et le développement est d'une grande inégalité : à côté de longues explications sur des questions relativement simples, certains points délicats sont traités rapidement, comme s'ils ne soulevaient aucune difficulté : quelquefois même par de simples allusions, comme si le lecteur devait être évidemment renseigné sur ce dont il s'agit. Certaines pages exposent d'une façon très complète, des points bien acquis de philosophie des sciences, tout à fait utiles à vulgariser ; on en ferait un excellent manuel à l'usage des classes ; les faits y sont nombreux, souvent topiques ; ils renouvelleraient utilement le stock un peu maigre des exemples qu'utilisent d'ordinaire les cours de méthodologie. — D'autres passages sont tout différents d'aspect : ils expriment d'une façon parfois ardue, parfois surtout insuffisamment critiquée, des théories personnelles à l'auteur, qui paraît beaucoup mieux informé des mathématiques que de la psychologie et de la théorie de la connaissance. — Dans la forme, on dirait qu'il s'est plu à imiter les digressions, les retours, les esquisses rapides et vite abandonnées, en un mot le genre « conversation » qui caractérise les ouvrages philosophiques de M. Poincaré. Si l'ouvrage était traduit en français, il faudrait, me semble-t-il, en abréger quelques passages, et y ajouter en revanche un certain nombre de notes explicatives : le fond en resterait utile et instructif.

A. L.

III. — Sociologie.

Draghicesco D. — Le problème de la conscience. Étude psycho-sociologique, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 244 p. Paris, Félix Alcan, 1907.

M. Draghicesco nous donne un livre où l'on trouve des idées intéressantes, dont quelques-unes au moins, comme il arrive souvent aux idées intéressantes, sont fort discutables.

« Considérer le problème de la conscience individuelle au point de vue social, telle est, dit l'auteur, l'idée maîtresse de ce livre. » Mais vraiment cette phrase n'en donne pas une idée suffisante. M. Draghicesco s'est proposé de supprimer en un sens la psychologie individuelle en l'incorporant à la sociologie, il a donné un ensemble de vues générales sur la sociologie, et même sur le monde, et il a tâché d'en montrer les conséquences en ce qui concerne les aspirations actuelles ou permanentes de la conscience individuelle.

Il veut établir tout d'abord l'origine sociale de la conscience. En passant de la société primitive (la horde, la tribu) à la société civilisée l'individu a subi une modification essentielle. La société l'a transformé. Il a acquis une vie intérieure qui lui était inconnue. Cette vie intérieure c'est la société qui la lui donne en le modelant à son image. « La réflexion, la conscience, l'âme, seraient donc des qualités qu'il a déduites de la vie sociale. » Il a donné de soi, et infiniment acquis. il a réalisé un accroissement de sa vie grâce à l'influence que les autres ont exercée sur lui. C'est ainsi que l'homme est devenu réfléchi, raisonnable, c'est-à-dire social, et il s'est ainsi formé une réalité nouvelle, supérieure à la réalité biologique. L'individu humain devient, pour la sociologie, semblable à ce qu'est la cellule vivante pour la biologie. Continuant à chercher des analogies entre la constitution de ces deux sciences, et ramenant la conscience humaine à des causes sociales, M. Draghicesco conclut que « les sciences sociales doivent se substituer à la psychologie dans l'étude de l'esprit et de la conscience ». C'est la sociologie, non la psychologie qui peut former une véritable science abstraite.

La psychologie individuelle est, en effet, impossible. Un chapitre entier est consacré par l'auteur à démontrer cette proposition. La psychologie introspective, la psychologie physiologique, la psychologie expérimentale se sont montrées également impuissantes. On n'a pu établir ni connaître une seule loi psychologique ; « après un demi-siècle de travail rude et obstiné, on s'aperçoit qu'en fait de psychologie proprement dite et de lois mentales, on est aussi peu avancé qu'auparavant. Sans doute nous ne méconnaissons pas la valeur des lois de Weber, de Fechner, de Wundt, etc., pas plus que celle de la loi de l'évolution et de la dissolution progressive des états psychiques établie par M. Ribot. Il nous semble, cependant, que ces lois ne sont

rien moins que psychologiques, et seul un esprit réduit à ses dernières ressources peut voir en elles autre chose que des lois physiologiques où se révèle le mécanisme du fonctionnement physico-chimique du système nerveux. En d'autres termes, seule la nécessité de justifier le titre d'une science qui n'existe que de nom, a pu conduire les esprits à se tromper sur la nature réelle de ces lois. » Une science de la psychologie individuelle est impossible, il faut considérer l'homme dans ses rapports avec les autres hommes pour arriver à quelque résultat vraiment scientifique, il faut constituer une psychologie inter-individuelle.

Mais si la psychologie individuelle est impossible, la sociologie « objective » ne l'est pas moins. Si la science de la psychologie, pour mériter ce nom, doit tendre vers une psychologie inter-individuelle, ou sociale, la sociologie sera stérile et contradictoire jusqu'à ce qu'elle ait évolué, elle aussi, vers une sociologie psychologique, individuelle.

Il faut donc rapprocher la sociologie et la psychologie, de manière à cesser d'admettre une psychologie essentiellement distincte. L'auteur examine les conditions de ce rapprochement. Il doit s'effectuer sur le terrain de la morale et il doit se faire par l'absorption de la psychologie dans la science sociale. La psychologie est un simple dérivé de la sociologie. « La sociologie est la science abstraite, la science des lois », à côté d'elle « la psychologie n'est que la science concrète qui contient la matière à laquelle s'appliquent les lois sociologiques. C'est dire que la psychologie et la sociologie se confondent comme une science abstraite avec sa matière concrète... En un mot : *la sociologie est la science des lois psychologiques.* »

Mais cette conception d'une science sociale abstraite s'est déjà montrée sous une forme différente, et c'était sous la forme d'une morale. La conception de la morale kantienne « est, dit l'auteur, l'intuition la plus nette et, en même temps, la plus profonde de la thèse que nous défendons ici ». Si la société est une sorte de généralisation et d'universalisation de l'individu, c'est précisément aussi cette universalisation que Kant invoquait comme règle de l'action morale. « Le fait social de M. Durkheim n'est tel, qu'en tant qu'il n'est pas psychique, individuel, et en tant qu'il est une loi, une manière de faire commune dans un groupe social, c'est-à-dire en tant qu'il est « universalisé », pour employer la terminologie de Kant. » Le moral n'est en somme « que le social devenu psychique ou le psychique devenu social. Car *le moral consiste tantôt dans l'érection de la conduite personnelle en loi universelle, tantôt dans la soumission de la volonté à une loi universelle, c'est-à-dire sociale.* »

L'accord des esprits, cette « universalisation » qui doit constituer la réalité de la sociologie, ne peut pas être définitivement accompli d'une manière théorique. La méthode active, volontaire doit nécessairement collaborer avec la méthode spéculative. Et, « parallèlement aux efforts théoriques de Kant et de Comte, nous constatons les efforts pratiques

de deux mouvements historico-sociaux qui vont dans le même sens et se confirment à merveille ». L'un de ces efforts pratiques, c'est « le mouvement niveleur de la Terreur », continué par « la tendance uniformatrice et législative » de Napoléon. Le second, c'est le mouvement créé par le socialisme et la démocratie. Il tend aussi à généraliser les idées, les sentiments, les manières d'être, à universaliser un type d'individu social. Si son idéal se réalise, « toute action individuelle sera accomplie d'après une maxime qui vaudra en même temps comme un principe de législation universelle. La belle formule de Kant est, en effet, le tréfonds, le postulat du mouvement démocratique..... La démocratie et l'impératif catégorique, voilà les deux négations efficaces de la psychologie individualiste destinées à être confondues avec la sociologie. »

Et l'on remarquera sans doute que la sociologie ainsi comprise diffère assez profondément de ce que l'on entend généralement par une science, et que ses lois ne ressemblent guère à des lois scientifiques. En effet, il n'y a pas, actuellement au moins, de « lois sociologiques » analogues aux lois de la physique et de la chimie. Ce n'est point à la complexité du sujet de l'étude psychologique et sociologique qu'il faut attribuer ce résultat, ce n'est pas non plus à la nouveauté relative des sciences qui l'examinent. C'est simplement que ces lois, ces distributions régulières des faits, n'existent pas dans le domaine psychique et social, qui est celui de l'indéfini, de l'irrégularité, de l'*anomie*. Cela ne signifie pas que la causalité en soit exclue, mais les phénomènes, quoique déterminés, n'y prennent point une apparence régulière comparable à celle des phénomènes physico-chimiques. L'incohérence et la causalité s'y joignent.

Il est donc absolument inutile de chercher des lois sociales avec les méthodes rigoureusement objectives des sciences naturelles. Plus les méthodes seront rigoureuses même, et plus elles seront infructueuses. La méthode sociologique est toute différente. Pour trouver les lois, il faut d'abord les créer, les rendre réelles, donner l'être aux faits qui les incarnent. L'art, ici la pratique, ne peuvent être séparés de la science. C'est pourquoi les lois sociales sont impératives, elles indiquent non pas ce qui est, mais ce qui doit être, ce qu'il faut réaliser pour que l'objet de la sociologie existe réellement. « Concluons donc que les lois sociales et psychologiques n'existent pas et ne sont pas à découvrir, sans vouloir dire, par cela, qu'elles ne pourraient pas exister. Disons, au contraire, que si les lois sociales et psychologiques ne peuvent pas être établies par un simple acte de constatation et par une simple recherche contemplative, elles peuvent toutefois être découvertes au moyen d'une initiative délibérée, acte créateur de la volonté, impératif catégorique qui élimine les exceptions et simplifie la complexité psychique et sociale. » « A notre humble avis, ajoute l'auteur, le mouvement démocratique n'est qu'une méthode scientifique, qui s'est formée à côté et à l'insu de celle des savants. Et

tandis que les efforts contemplatifs de ces derniers se révélaient infructeux, la méthode démocratique créait des lois sociales effectives, préparait et aplanissait le terrain qui, de cette manière seulement, pourrait devenir propre aux sciences sociales. Seul le mouvement démocratique a été de quelque efficacité pour la science sociale et pour la science de l'esprit. Si ces dernières ont pu et peuvent arriver, avec le temps, à découvrir et à déterminer quelques lois et quelque régularité dans leurs domaines, ce sera une simple consécration de l'œuvre uniformatrice de la démocratie. »

Mais pourquoi n'existe-t-il pas actuellement des lois psychologiques et sociales semblables aux lois naturelles? C'est que les sociétés humaines sont relativement jeunes. Le système solaire n'a pas été d'emblée soumis aux lois qu'on lui connaît aujourd'hui. Il a passé lentement de l'état de nébuleuse anarchique à celui de système organisé. Les lois physiques, chimiques, biologiques, se sont de même lentement constituées. Avant qu'elles existassent, il est bien clair qu'un observateur ne pouvait les trouver, de même les lois sociales ne peuvent être découvertes tant qu'elles n'existent pas. Les sociétés en sont à la période de la nébuleuse, du chaos, de l'anomie, la réalité sociale n'est encore qu'une aspiration vers l'être. Mais il dépend en partie de nous de la rendre plus vraie. Et deux conditions immédiates permettent à la réalité sociale et à la science sociale de se créer parallèlement. L'une est « la connaissance et l'utilisation de toutes les forces et de toutes les lois naturelles qui gouvernent la planète », et l'autre, c'est « l'étendue réelle de la société, le volume, le nombre et la densité de son contenu, c'est-à-dire le progrès du processus de l'intégration sociale ». Ainsi peu à peu l'évolution sociale pourra se faire.

Il faudra déranger encore tous les ordres imparfaits dont les civilisations différentes ont esquissé la création. « L'ordre et le progrès sont deux éléments incompatibles. » Mais le désordre futur doit accompagner « les conditions les plus extrêmes du progrès, d'où surgit l'ordre définitif ».

M. Draghicesco étudie ensuite plus en détail la création des lois sociales et de la société même par la méthode active, démocratique. Il a d'ingénieuses remarques sur la statistique et le suffrage universel. Le sociologue objectif ne peut arriver à la connaissance de ce qui est. Il y a des faits irréguliers, il ne peut généraliser contre ces faits sans manquer à son principe. Mais le suffrage universel et le principe de la majorité permettent d'éliminer l'influence d'une partie des voix exprimées, il crée l'uniformité là où elle n'existe pas, il remplace en quelque sorte l'induction du savant. A côté « des efforts stériles de la méthode sociologique objective, s'est réalisée, dans les deux derniers siècles, cette autre méthode également sociologique, mais active et pratique : *le mouvement social démocratique et socialiste*. Le mouvement social offre tous les caractères d'une véritable

science sociologique. Car il réalise l'induction et la statistique au moyen du suffrage universel. Sa force scientifique abstraite consiste dans le simple mécanisme du vote. Sa portée scientifique généralisatrice, législatrice, consiste dans le principe des majorités, qui fait qu'un tiers, rarement la moitié, impose sa manière de voir au reste. Enfin, cette méthode trouve dans la sanction dont elle appuie les projets et les hypothèses ainsi découvertes, le seul moyen de les vérifier. La logique des faits nous conduit donc à cette conclusion, qui nous mettra peut-être en contradiction avec la plupart des sociologues contemporains : *le mouvement démocratique socialiste est la seule méthode sociologique viable et efficace. La démocratie est la science éthico-sociale vivante et vécue, c'est la science sociologique mise en action, se créant elle-même et en train de se créer.* »

La méthode inductive doit se compléter par la méthode déductive, le suffrage universel « est déjà trop positif ». Il augmente l'uniformité, mais il en suppose la réalité préalable. Si elle n'existe pas, il faut pourtant la créer. Le suffrage universel doit se compléter par la *propagande*, qui constitue la méthode déductive, telle que l'auteur la conçoit en sociologie. « Si le suffrage universel peut, en effet, découvrir en les décrétant les lois sociales, la vraie raison de ces lois est dans le fait de la propagande. » Ainsi : « *la seule façon de créer des lois, c'est de les imposer*, c'est de les suggérer aux masses ; la seule manière de les vérifier, c'est de les propager ».

Vers la fin de son étude, l'auteur étudie les conflits de la science et de la conscience. La conscience contient une sorte de savoir général indéfini, vague, peu cohérent. La science doit lui donner la fermeté et la précision qui rendent plus grande et plus facile notre prise sur la réalité. Mais tant que sa tâche n'est pas accomplie, des conflits s'élèvent, et ne peuvent cesser tout à fait. Il faudra pour cela que tout le contenu de la conscience soit rendu scientifique, et ensuite que les notions scientifiques se généralisent chez tous, descendent dans toutes les consciences, s'y transforment de science commune en conscience rationnelle. Le désaccord n'est donc pas essentiel ni éternel. Ainsi se réaliseront en quelque sorte la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qui sont « les croyances et les aspirations les plus profondes, les plus fortes et les plus fondamentales de notre conscience ». La liberté de la volonté sera réalisée par la connaissance de la nature que l'homme prendra. L'immortalité de l'âme accompagnera vraisemblablement la vie illimitée, non fatalement soumise à la mort qu'admet la science d'aujourd'hui. La science satisfera « aux besoins de l'espèce par la conservation des individus et non par leur mort. La mort physique sera abolie par elle. L'immortalité physique amène l'immortalité de l'âme. Ce n'est donc pas à la science de nier cette immortalité, car chaque pas y conduit, qu'elle fait sur la voie du progrès. » Quant à Dieu, c'est à peu près

l'homme lui-même arrivé à son plein développement. Ainsi, « malgré des contestations amères de part et d'autre, la science confirme indirectement à chaque découverte les postulats de la foi, et prépare leur réalisation. De son côté, la conscience religieuse, peut-être à son insu, ne cesse de suggérer à la science les lignes principales selon lesquelles celle-ci peut utilement diriger ses efforts. » La conscience est donc une force active et utile, c'est à elle, « réduction atomique et résumé fidèle des rapports sociaux, de commencer la réalisation du nouvel équilibre », qui s'indiquera d'abord dans certaines consciences d'où il rayonnera vers les autres. Ainsi « les découvertes de la science conduisent progressivement à la réalisation des aspirations de l'âme humaine; il est alors logique que la conscience et ses aspirations dirigent les essais et les efforts de la science. La conscience doit poser distinctement les fins que doit viser la science. Et inversement, pour que les recherches scientifiques soient efficaces, elles ne pourront mieux faire que de se laisser guider par ces aspirations profondes de l'âme humaine. Elles arriveront ainsi plus sûrement à leur but. Au point de vue des lois sociales et morales comme au point de vue des progrès scientifiques, la conscience moderne possède des vertus créatrices sans égales, grâce au développement qu'elle acquiert en raison de l'extension universelle de la société civilisée. »

J'ai vu avec plaisir le livre de M. Draghicesco, et je trouve qu'il offre un réel intérêt, plus encore peut-être au point de vue de la philosophie générale qu'en ce qui concerne le rapport de la psychologie à la sociologie et la constitution de cette dernière science. Je suis très porté à être de son avis sur les rapports des lois naturelles et des lois sociales, et parce que son opinion est, au moins à certains égards, la mienne depuis longtemps déjà. Il y a bien des années que j'ai considéré, ici même, je crois, la loi morale comme étant une loi naturelle en voie de formation. Malgré cela je n'accepterais sans doute pas toutes les idées de détail que M. Draghicesco a associées à cette manière de voir. Peut-être aurait-il pu analyser un peu autrement la nature des lois et de leurs manifestations variées. Je crois aussi qu'il aurait pu préciser davantage le sens du mot « conscience ».

Mais il y a beaucoup à tirer pour élargir nos idées sur nos connaissances et sur les choses de cette idée que les lois ne sont pas — toutes au moins, et peut-être aucune d'entre celles que nous pouvons connaître — des vérités éternelles, mais le résultat de tâtonnements nombreux et d'évolutions successives, que nous assistons à la naissance, au développement, aux transformations d'ébauches de lois qui avortent, ou qui se transformeront et qui arriveront peut-être à se fixer.

On reconnaîtra dans certaines idées de M. Draghicesco l'influence des théories de M. de Roberty, de M. Izoulet et aussi de G. Tarde. Je doute d'ailleurs qu'il faille accepter avec lui l'absorption de la psychologie par la sociologie. Il me semble plutôt que la psychologie doit

conserver une existence distincte, même comme science abstraite.

Et j'en indiquerai encore une sur l'optimisme vraiment excessif, à mon sens, des conclusions de l'auteur. Sa façon même de satisfaire les aspirations de la conscience moderne me paraît prêter à bien des critiques. Il a peut-être voulu trop de conciliation. Je doute que ceux qui aspirent vraiment et fortement à l'immortalité personnelle soient satisfaits par l'idée qu'un jour, encore si éloigné qu'on ne peut l'imaginer que bien abstraitement, la vie pourra n'aboutir plus à la mort. Y aura-t-il encore des individualités en ce temps-là? En tout cas, il ne viendra pas pour les nôtres. Et même le système solaire durera-t-il assez pour permettre cette création de l'homme-Dieu omniscient et éternel? Et cet homme-Dieu arrêtera-t-il les transformations de l'univers qui lui ôteraient ses conditions d'existence? Convenons que nous n'en savons rien et que l'optimisme est ici assez aventureux. Sans aller même si loin, je suis moins confiant que l'auteur dans l'efficacité complète des mouvements politiques et sociaux actuels. Je pense qu'ils peuvent servir l'humanité pendant quelque temps, mais vraisemblablement ils paraîtront surannés dans quelques siècles.

Au reste, il n'est pas possible de faire un ouvrage sur de pareilles questions sans soulever des objections et des réserves, à moins d'être insignifiant et banal, — et encore! Le livre de M. Draghicesco n'est heureusement ni banal ni insignifiant. Il est sérieusement pensé et assez clairement écrit. Les idées y sont ingénieuses, intéressantes, parfois aventureuses, mais parfois profondes. C'est un livre qui mérite d'être étudié. FR. PAULHAN.

IV. — Esthétique.

Günther Jacobi. — HERDERS UND KANTS ŒSTHETIK. 1 vol. in 8°, IX-348 p. Leipzig, Dürr, 1907.

L'objet que s'est proposé M. Jacobi dans ce travail est très nettement expliqué par lui. Les historiens de l'esthétique ont presque universellement méconnu le sens et la valeur des idées de Herder; et l'on n'a guère vu en celui-ci que l'adversaire de Kant. Or ce n'est pas ainsi qu'il faut poser le problème. Kant est moins un esthéticien que le théoricien de l'*a priori* en matière d'esthétique. Le point de vue de Kant est, dès lors, diamétralement opposé à celui de Herder, lequel procède inductivement; et c'est Herder qui détermine les problèmes *en esthéticien*. Dès lors qu'il s'agit des rapports entre les thèses de Herder et celles de Kant, et que l'on ne veut pas se borner à deux monographies distinctes, une seule méthode reste possible : *rechercher ce que deviennent les problèmes agités par Herder dans l'esthétique de Kant.*

De la définition de l'objet proposé résulte le plan de l'ouvrage. Il

s'agit, d'abord, de montrer à quelle tradition commune ont puisé les deux adversaires, et quel fut l'accueil réservé — à brève ou courte échéance — à leurs thèses respectives. En second lieu, il s'agit d'exposer quelle fut l'esthétique de Herder au temps de sa pleine formation, c'est-à-dire telle qu'il l'expose dans son ouvrage essentiel, la *Kalligone*. En troisième lieu, il s'agit d'examiner ce que deviennent les problèmes que le *Kalligone* devait s'efforcer de résoudre dans l'ouvrage capital de Kant, la *Critique du Jugement*.

Les thèses essentielles de Herder sont celles de la *signification* et de la *perfection*. L'*animation* esthétique des choses est, non pas enseignée dogmatiquement, mais adoptée comme exprimant le point de vue naturel. Le beau réside, dès lors, dans l'*objet* lui-même; l'acte esthétique consiste dans l'abandon de soi-même à l'objet, donc dans la sympathie; la connaissance objective devient la mesure de la compétence esthétique, le *concept* est mis à son rang dans la *connaissance* esthétique; et une échelle des valeurs esthétiques s'établit d'après l'échelle des valeurs objectives. Le beau est identifié au vrai; l'esthétique est *normative*, il y a un *idéal* esthétique et une *éducation* esthétique. Le *sublime*, objectivement déterminé, consiste dans ce qui *élève* l'homme vers l'idéal de l'humanité. — Et de cette esthétique se dégage une *philosophie de la nature*, une doctrine de l'*animisme* universel.

A ces thèses de Herder M. Jacobi se montre, en somme, favorable. Et les thèses opposées de l'esthétique kantienne lui apparaissent comme dogmatiques et moins conformes aux tendances modernes. Il se plaît, d'ailleurs, à montrer les inconséquences où la force même des choses réduit l'apriorisme et le formalisme kantiens. Mais, s'il condamne le point de vue *subjectiviste* de Kant, s'il repousse (en leur sens criticiste) les trois principes de l'*universalisation*, du *désintéressement*, et de la *finalité sans fin*, — il n'en admet pas moins la légitimité relative de la méthode de Kant, laquelle répond (à sa manière) au problème de la genèse du phénomène esthétique; l'esthétique *phénoméniste*, et non plus *génétique*, laquelle traduit le phénomène esthétique en sa nature *spéciale*, répond plutôt au point de vue de Herder. Mais Herder reconnaît le rôle secondaire des phénomènes *pré-esthétiques* et laisse ainsi à la méthode *génétique* son rôle légitime. Seulement, du point de vue *normatif* de la *Kalligone*, les *erreurs* esthétiques, auxquelles la *Critique du Jugement* (en sa haine du *concept*) laisse toute carrière, se trouvent écartées et l'esthétique *objective* de Herder se rattache bien à sa philosophie générale, laquelle professe l'unité de l'être humain, donne au *vrai* la préséance sur le bien et le beau, et voit dans leur fusion (ainsi hiérarchique) l'idéal de la pure humanité.

J. SEGOND.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

DOIT-ON FONDER LA SCIENCE MORALE ET COMMENT?[1]

I

DOIT-ON FONDER LA SCIENCE MORALE?

I. — *Nécessité des principes.*

« Quand j'ai eu trouvé mes principes, tout le reste est venu à moi. » L'affaiblissement de l'esprit philosophique et même du véritable esprit scientifique s'est toujours reconnu, dans l'histoire, à l'absence de « principes » et à l'exclusive domination des vues pratiques. Non moins que Montesquieu, Auguste Comte déplorait la dispersion des sciences en spécialités sans lien entre elles. Aujourd'hui, quelques philosophes ou sociologues veulent faire de la morale une sorte de spécialité sur laquelle on travaillerait sans se préoccuper d'en critiquer et d'en justifier les bases. Pour nous, loin de faire fi des principes, nous croyons qu'ils sont l'essentiel. Y substituer la pure étude de faits biologiques ou sociologiques, c'est vouloir faire marcher une montre sans y introduire le grand ressort. Les siècles à venir seront de plus en plus des « *siècles de lumières* ». Espérer que l'homme obéira les yeux bandés, soit aux dogmes religieux, soit aux institutions sociales, soit à l'intérêt social, soit même aux lois de la « vie », c'est croire que l'homme se fera machine, alors qu'il devient chaque jour plus réfléchi et plus raisonneur. Vainement on nous invite à délaisser pour les « questions pratiques du jour » la paix des « questions éternelles ». — Dites plutôt, hélas! le tourment des questions éternelles. Les problèmes du jour ne peuvent vraiment se résoudre qu'en vertu de raisons qui les dépassent : l'actuel dépend du perpétuel. S'agit-il de savoir si le soldat doit désobéir à ses chefs et même tirer sur eux, il faudra remonter à la valeur des institutions

1. Ces pages sont extraites de l'Introduction de la *Morale des idées-forces*, qui va paraître à la librairie Félix Alcan.

militaires pour la défense de la patrie dans l'état présent de l'Europe, puis à la valeur de l'idée de patrie, puis à la valeur de l'idée d'humanité, et ainsi de suite. Le souci exclusif du particulier est d'autant plus déplacé en morale que la justice consiste à agir selon des principes généraux et même universels, qui dépassent l'individu et l'heure présente. L'empirisme moral est aveugle et paralytique.

On a beau répondre : « La morale est de l'ordre de la vie, non de la spéculation »; quand il s'agit de mourir pour son pays ou pour le genre humain, il y a là, comme nous l'avons dit maintes fois, une spéculation en acte, une spéculation vécue pendant un instant qui aboutit à la mort même. Sans aller jusqu'aux cas les plus « tragiques » de l'existence, n'y a-t-il pas encore du tragique dans toute détermination désintéressée qui coûte un sacrifice? Le drame est beaucoup plus fréquent dans la vie réelle qu'on ne se l'imagine. « La vie est sérieuse », dit Schiller; elle est souvent triste, ajouterons-nous. Toute vertu implique courage, persévérance, force d'âme, abnégation, renoncement, dévouement, effort sur soi, si pénible souvent qu'on faiblit sous le fardeau.

Bien loin de n'avoir pas besoin d'être fondée, la morale offre ce caractère particulier que, de toutes les sciences normatives, elle est la seule qui, pour se constituer comme science et comme pratique, ait absolument besoin d'être fondée sous tous les rapports. Elle exige des principes immanents qui lui permettent, en tant que science, de se suffire à elle-même et d'être vraiment indépendante. Les autres sciences, pour se développer théoriquement et passer ensuite à la pratique, n'ont pas toujours besoin de remonter à leurs principes premiers, ni surtout d'en examiner la validité et l'objectivité; si elles réussissent à « prévoir » et à « pourvoir », elles ont rempli leur tâche la plus importante. Mais la morale est dans une situation toute différente et ses exigences sont autrement impérieuses. La pratique de la géométrie ou de la physique ne change nullement avec les idées que nous nous faisons sur la valeur objective de l'espace ou de la matière; tout se passe pour nous comme s'il y avait un espace et une matière, cela suffit. Mais, si nous considérons la moralité comme une illusion, tout se passera-t-il en nous comme si elle avait une valeur réelle? Nous serions trop naïfs de nous sacrifier à une apparence. Agir comme si les trois

angles d'un triangle valaient deux droits, voila qui n'entraîne pas le plus léger sacrifice; au contraire, si nous agissions autrement, nous serions vite « attrapés ». Mais agir comme si la patrie ou l'humanité avaient un droit supérieur à notre intérêt, à notre vie, voilà qui exige un sacrifice. Si, en dernière analyse, ce droit supérieur est imaginaire, nous nous serons attrapés nous-mêmes. Notre intérêt est toujours d'agir comme si deux et deux faisaient quatre, et non pas cinq; en mettant au fond d'un tiroir deux francs un jour, deux francs un autre, il m'est utile de compter sur une somme de quatre francs à dépenser, non sur une somme de cinq. Au contraire, ce n'est nullement mon intérêt d'agir comme si je devais sacrifier mon intérêt. S'il est des géomètres de bonne volonté qui se contentent de dire : il est commode de croire que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, personne ne se contentera en morale d'une recommandation comme celle-ci : Suivez le droit chemin comme s'il était le plus commode. La moralité est, dans les occasions où elle est vraiment en jeu, tout ce qu'il y a de moins commode. Les *comme si* ne sont plus de mise en cette affaire. Personne ne voudra lâcher le réel pour le conditionnel, la proie pour l'ombre. On ne peut donc pas se passer de raisons bien fondées dans l'action morale, qui pose le grand problème : — Que vaut la vie et qu'est-ce qui fait la valeur du « vivre » ou, au besoin, du « mourir »? Que vaut l'individu humain et qu'est-ce qui en constitue la dignité? Que vaut la société humaine? A-t-elle une valeur par elle-même, ou par les personnes individuelles qui la composent et par le but universel qu'elle poursuit? — Ces problèmes sont intérieurs et immanents à la morale, au lieu de lui être extérieurs et transcendants, comme dans les autres sciences. Tout acte moral en est une solution pratique, raisonnée ou irraisonnée, mais qui, dans les grandes occasions, se donne toujours à elle-même des raisons.

De deux choses l'une : ou l'idée morale est vraie, ou elle est fausse. Dans le premier cas, il faut la fonder par l'analyse et par la critique de ses éléments, de ses conditions, de ses origines; dans le second cas, il faut lui enlever tout fondement objectif par cette même analyse et cette même critique. Se dispenser d'examen et se servir, comme les sociologues exclusifs, du « sentiment d'obligation » pris comme « fait », pour édifier une simple physique des

mœurs, ce serait, à nos yeux, l'abdication de la vraie science en même temps que de la vraie philosophie. On comprendrait que la « science des mœurs » voulût remplacer la morale en la détruisant, mais qu'elle veuille « la remplacer sans la détruire » et en prenant pour « des données » tous les produits de l'intention morale, c'est là une entreprise qui ne nous semble ni scientifique ni philosophique.

II. — *En quoi consistent les fondements d'une science et, en particulier, de la science morale.*

Pour déterminer en quoi consistent les fondements d'une science, il faut se placer aux trois points de vue de la logique, de la psychologie, de l'épistémologie. J'entends par fondements logiques d'une science l'ensemble de ses principes les plus généraux, auxquels on remonte par induction ou qu'on dégage par analyse. A l'aide de ces principes dominateurs, tout le reste se déduit. Ils peuvent consister dans des faits, dans des lois, dans des hypothèses, dans des postulats, ou même dans de simples idées, dans des constructions de l'esprit formées à l'aide des matériaux fournis par l'expérience. Les principes premiers d'une science en font l'unité organique et permettent la systématisation de toutes ses parties. Grâce à eux, un rapport s'établit entre les multiples conséquences et le petit nombre de thèses initiales auxquelles ces conséquences viennent se rattacher. Dans certaines sciences, comme les mathématiques, les principes ne sont pas toujours ce qu'il y a de plus évident à première vue. Lorsqu'ils peuvent avoir ce caractère de l'évidence, ils ont le double avantage de la primauté logique et de la certitude immédiate : tel est l'idéal que s'étaient proposé les anciens et aussi Descartes. Cet idéal demeure celui de la morale, alors même que d'autres sciences pourraient s'en passer.

Je n'ignore pas qu'il est de mode aujourd'hui chez les mathématiciens (les mathématiques ont aussi leurs modes) de dédaigner les évidences au profit des jeux de la logique. Les uns, prenant pour méthode l'empirisme, se contentent de *réussir* dans la pratique et considèrent les principes eux-mêmes comme des moyens de réussite, comme des postulats pratiquement *commodes*, étant donné tel but. D'autres se livrent aux fantaisies d'une imagination combi-

natrice qui croit avoir établi la *possibilité* des choses par ce seul fait qu'elle a évité la contradiction dans les raisonnements. Il n'en demeure pas moins vrai, pour les logiciens rigoureux, qu'une science qui, d'une manière ou d'une autre, sur un point ou sur un autre, ne prend pas pour fondements des évidences auxquelles tout le reste se rattache, demeure une construction en l'air, incapable d'établir non seulement des réalités, mais même de vraies possibilités. Une théorie où l'on postulerait que le contenu est plus grand que le contenant pourrait être logiquement liée; elle n'établirait pas plus la *possibilité* que la *réalité*. Il y a une logique de l'absurde. Toujours est-il que la morale, elle, doit prendre contact et avec le véritable *possible* et avec le *réel*; car son domaine est à la fois ce qu'il y a de plus idéal, comme constituant le meilleur possible, et ce qu'il y a de plus réel, comme constituant une réalisation du meilleur par tout notre être, un don de notre être entier, en sa réalité la plus intime, aux exigences de l'idéal. La morale doit sans doute être *conséquente*, mais conséquente avec des principes qui puissent s'imposer à l'intelligence et, par l'intelligence, à la volonté. Il ne s'agit plus ici de jeux logiques, mais de vie vécue.

J'entends par fondements psychologiques ceux qui établissent la conformité des principes d'une science avec notre constitution comme êtres doués d'intelligence, de sensibilité et de volontés. C'est, par cela même, l'harmonie avec le contenu le plus primitif de l'expérience interne et avec les formes les plus essentielles de cette expérience.

Le résultat des fondements psychologiques est de conférer à une science qui, sans cela, aurait pu demeurer un édifice tout hypothétique, sa première base solide, son premier genre de légitimité : conformité au réel. Ainsi le moraliste doit prouver, par ses analyses, que l'idée morale n'est pas une pure abstraction ; que, de fait, nous sommes constitués moralement, que l'homme, par son organisation même, est un animal moral, que les principes premiers d'où se déduit la science de l'action sont d'accord avec l'expérience intime que nous avons de notre humanité.

Mais cette première sorte de confirmation n'est pas encore suffisante; il faut en venir à des fondements épistémologiques, établis par l'analyse et la critique de la connaissance. Pour cela, il faut rechercher : 1° l'origine; 2° la validité objective des principes à la

fois généraux et spéciaux d'où part la science. Il faut voir si ces principes, déjà en harmonie de fait avec notre propre nature, sont aussi en harmonie de droit avec la réalité objective, autant que nous pouvons la concevoir d'après notre constitution intellectuelle. Une illusion psychologiquement naturelle et subjectivement nécessaire n'en serait pas moins une illusion au point de vue objectif.

Entre les diverses sortes de fondements que nous venons de définir nous n'apercevons pas la moindre incompatibilité. Dans une remarquable étude publiée par la *Revue de métaphysique et de morale*[1], on a soutenu qu'il faut choisir; nous choisissons les trois sortes de fondements à la fois. Tant que l'un manque, l'édifice de la morale n'a pas de bases complètes: il peut demeurer une construction très logique et intérieurement cohérente, mais il n'a pas d'assises dans la réalité.

Le caractère propre de la morale des idées-forces, c'est que les fondements sur lesquels elle repose sont indivisiblement psychologiques (analyse du sujet conscient), cosmologiques (analyse des objets et valeurs objectives), sociologiques (rapport des sujets entre eux), épistémologiques (rapport du sujet à l'objet). Toute idée n'est-elle pas, selon nous, un acte du sujet relatif à un objet conçu également par les autres sujets, avec un rapport du sujet à l'objet qui constitue le degré de validité appartenant à l'idée? Ainsi s'unissent scientifiquement et philosophiquement tous les points de vue. Notre bien *subjectif* contient parmi ses éléments la satisfaction de l'intelligence, qui, elle-même, ne peut être satisfaite que par des raisons *objectives*, c'est-à-dire par des idées valables pour tous les sujets pensants; il en résulte, grâce au moyen terme de l'intelligence et de ses idées, une introduction du point de vue impersonnel dans la satisfaction de notre volonté personnelle. Les êtres inintelligents sont déterminés par des lois; les êtres intelligents sont déterminés par la représentation même des lois, qui est une idée-force. De là une synthèse de la morale subjective et de la morale objective, de la morale psychologique et des morales cosmologique et sociologique, sous le contrôle de l'épistémologie. Il est difficile, croyons-nous, de renverser une doctrine qui a ainsi pour caractère d'être universellement synthétique et radicalement

1. M. Lalande : *Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales* (1907).

analytique. Passons en revue tous les aspects différents et intimement liés de cette doctrine.

II

MÉTHODE ET FONDEMENTS LOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES.

I. — *La morale peut-elle être une science?*

On a voulu rejeter la morale du nombre des sciences pour cette raison qu'il n'y aurait pas de science normative, de science pratique. C'est ce qu'un logicien ne saurait admettre et ce qui est plus inadmissible encore pour la morale des idées-forces.

Toute science de faits et de lois roule sur des rapports de causes à effets (de condition à conditionné), qui, relativement à la volonté, peuvent devenir rapports de moyens à fins, sans perdre leur caractère scientifique et même à condition de le garder. Donc toute science roulant sur des effets qui peuvent devenir moyens est normative par conséquence immédiate et directe. Les logiciens ne nous enseignent-ils pas que la déduction théorique ou de causalité devient, par un simple changement dans l'ordre des propositions, une démonstration pratique ou de finalité? Cette interversion découle nécessairement, selon nous, de ce que la série des fins et moyens est celle des causes et effets renversée : c'est la volonté de la fin qui entraîne la volonté du moyen [1].

1. La majeure de la déduction pratique est, comme l'a bien montré M. Lachelier, quelque loi de la nature, quelque rapport constant de cause à effet. La théorie pose la cause, par exemple, en médecine (science normative), l'action physiologique des salicylates, pour conclure à l'effet (suppression du rhumatisme); la pratique pose l'effet (suppression du rhumatisme) comme fin, et conclut à la cause comme moyen (emploi des salicylates). Les principes du raisonnement sont les mêmes de part et d'autre; l'ordre et le rôle des termes est seul changé. Mais en quoi cette déduction normative est-elle moins scientifique que la déduction théorique, dont elle est une simple modification logique? Seulement, dans la pratique, diverses déductions peuvent se contrarier. Le salicylate est contre-indiqué chez un rhumatisant cardiaque, pour cette autre loi physiologique que le salicylate est dangereux pour le cœur. La pratique est un entrecroisement de théories, où l'on risque toujours d'oublier quelque donnée théorique; une pratique imparfaite est une théorie imparfaite.

En morale, vous retrouverez tout le long de votre chemin des déductions à la fois théoriques et pratiques. — La justice comme cause et moyen est nécessaire au bien de la société comme effet et fin; or je veux le bien de la société comme effet et fin; donc je veux la justice comme cause et moyen. — Tous les raisonnements de ce genre sont rigoureusement scientifiques. Il est manifeste

Non seulement est possible une science pratique comme la morale, selon nous, mais, toute idée ayant par elle-même force normative, il s'ensuit que toute théorie est pratique. La marchande à qui vous demandez quatre oranges et qui vous en donne deux, puis deux, agit sous l'idée que deux et deux font quatre. L'astronome, qui fait de longues additions en disant $2 + 2 = 4$, agit sous la même idée. La connaissance est action et tend toujours à l'action. Les formules les plus abstraites de l'algèbre, si elles n'agissent pas sur les mouvements musculaires de l'astronome, agissent sur les mouvements cérébraux et font tourner dans un sens déterminé le moulin à équations.

Une science, réplique-t-on, n'a pas à répondre à nos besoins pratiques : « elle répond seulement à notre besoin de connaître. » Mais, en morale, j'ai précisément besoin de connaître ce qui est le meilleur : vivre pour manger, ou manger pour vivre et même ne pas manger plutôt que de trahir l'honnêteté? La morale, elle aussi, est une connaissance; mais cette connaissance porte précisément sur les valeurs et fins de la pratique. Vouloir la traiter comme l'astronomie ou la physique moléculaire, c'est ne tenir aucun compte des différences spécifiques, ce qui est cependant la première démarche de la science.

Dans la morale des idées-forces, le lien de la pratique avec la théorie est plus indissoluble encore que partout ailleurs, puisque c'est aux idées mêmes qu'appartient la force pratique, grâce à ce qu'elles enveloppent de satisfaisant pour l'intelligence, la sensibilité et la volonté.

II. — *Caractères propres de la méthode des idées-forces. Les fausses méthodes scientifiques.*

Pour fonder logiquement la science morale, il faut d'abord déterminer le caractère spécifique de la moralité. Tout objet d'étude, en effet, a sa « différence propre », qu'il faut mettre en

qu'il faudra remonter sans cesse de majeure en majeure. On se demandera, par exemple, pour quelles raisons le bien de la société est une fin et qu'est-ce qui confère à la société une valeur supérieure. La morale ne sera vraiment *fondée* que quand on aura pu remonter logiquement jusqu'à ses principes à la fois spéciaux et généraux et que, de plus, on aura justifié ces principes par l'analyse et la critique.

lumière avec l'aide de l'expérience et ne jamais oublier dans le cours de ses recherches. On doit ensuite employer et créer au besoin une méthode appropriée à l'objet même. La doctrine des idées-forces suivra cette voie. Elle mettra en lumière la nature *sui generis* de l'acte moral, à la fois personnel par la volonté consciente dont il émane et impersonnel par l'universalité de son but. Examinez les principaux types de moralité qu'offrent les sociétés passées et les sociétés présentes, vous reconnaîtrez que le désintéressement de l'individu en vue du groupe a toujours été considéré comme le fond de l'acte moral. Or, un tel acte n'est ni biologique, ni primitivement sociologique; il est en lui-même psychologique. Tel est le principe d'où part la morale des idées-forces. Sa méthode a deux caractéristiques : 1° elle pousse jusqu'au bout les deux procédés classiques de toute méthode, de manière à obtenir, comme nous l'avons déjà dit, l'analyse radicale et la synthèse intégrale des *réalités intérieures* ; 2° elle y joint la *réalisation* des idées par leur force automotrice. Elle fait sortir d'abord l'idéal du réel, puis le réel de l'idéal. Cette marche progressive va des formes de la moralité jusqu'à son fond le plus intime; elle montre que, si tel élément encore extérieur, — par exemple biologique ou sociologique, — est nécessaire, il a cependant besoin d'être complété par un élément plus interne, d'où il reçoit un sens plus profond et une vérité plus large, jusqu'à ce qu'on arrive, par delà les organes de la moralité, à l'âme même. C'est cet élément dernier et essentiel qui seul introduit la vie et l'harmonie dans le tout. L'analyse ainsi dirigée à fond fournit elle-même la synthèse, en révélant le rapport des divers éléments avec l'élément fondamental.

Une telle manière de procéder n'est pas un jeu de concepts ni de déductions abstraites : n'avons-nous pas vu qu'elle part des *faits*, non seulement biologiques et sociologiques, mais psychologiques? Parmi ces faits, la morale des idées-forces étudie celui même qui est la condition de tous les autres : le fait de conscience, puis l'idée morale, qui, selon nous, en dérive directement. Les déductions ne viennent qu'ensuite et ne partent nullement de notions *a priori* ou abstraites, mais de faits concrets et de lois expérimentales.

Cette méthode analytique et synthétique, par l'unité de son but nous semble propre à diminuer les divergences relatives au bien

parmi les hommes. D'où viennent, en effet, ces divergences? — De l'insuffisance des points de vue, qui demeurent particuliers et bornés, faute d'une analyse exhaustive et d'une synthèse compréhensive. Étroitesse et courte vue sont les grands maux de l'humanité; en morale, ils engendrent division et discorde. Nous repousserons donc tout ensemble et le parti pris de l'exclusivisme et l'arbitraire de l'éclectisme. N'est-il pas déplorable de voir tant de gens se contenter de demi-vérités, que dis-je? de millièmes de vérité, sans éprouver le besoin de compléter leur vision insuffisante par celle que peuvent avoir ceux qui sont moins myopes? Si on leur propose ce qu'on pourrait appeler une vue panoramique, ils préfèrent s'en tenir à leur petit fragment du paysage universel.

Ce défaut n'est pas particulier aux ignorants; il se retrouve chez les savants spécialistes, qui d'ailleurs, hors de leur spécialité, sont des ignorants. Que de systèmes s'intitulent abusivement scientifiques. Soi-disant positifs et *a posteriori*, ces systèmes reposent sur une assimilation établie *a priori* entre le point de vue propre à la morale et celui de telle ou telle science objective, *arbitrairement* choisie : *physique*, par exemple, d'où la physique des mœurs; *biologie*, d'où l'histoire naturelle des mœurs; *sociologie*, d'où la réduction de la science morale à la science sociale des mœurs, etc. Or, traiter physiquement les choses morales, c'est prendre pour accordé qu'il n'y a aucune différence propre entre la moralité et les choses physiques. Outre qu'une telle supposition est gratuite, elle est précisément improbable *a priori*. De même, quand on veut ne traiter les choses morales que *sociologiquement*, on suppose *a priori* que l'individu est tout entier un produit de la société, chose improbable encore, même *a priori*. Le vrai procédé scientifique, c'est de traiter d'abord *psychologiquement* les choses morales, puisqu'elles ont leur siège dans la pensée, dans le sentiment et la volonté de l'individu humain.

De plus, quand on transporte telles quelles en morale les méthodes des diverses sciences objectives, on oublie de se demander si un objet à produire et *à donner* doit être étudié par la même méthode que les objets *donnés de fait*. Il y a là une nouvelle erreur, trop fréquente chez les hommes de science.

Enfin les sciences déjà constituées, là où elles peuvent fournir des indications et des éléments à la morale, les fournissent tout

autres que ce que croient la plupart des savants, d'après des analogies superficielles qui, pour être empruntées au domaine des sciences, n'ont elles-mêmes rien de scientifique. La biologie et la sociologie, notamment, ont été mal interprétées dans leurs conséquences; de là le pseudo-darwinisme transporté dans l'ordre moral et social avec toute la brutalité de ses assertions, qui ne sont pas mêmes exactes pour les animaux, à plus forte raison pour les hommes.

La vraie méthode scientifique ne consiste pas dans l'emploi d'une terminologie qui cache l'obscurité et la confusion des idées sous l'apparente précision des termes techniques : processus, intégration, différenciation, adaptation, psychose, symbiose, etc. Il ne suffit pas d'affubler de termes scientifiques un amas de notions non définies non démontrées, pour faire de la morale scientifique. On abuse aujourd'hui, par une sorte de charlatanisme inconscient, du nom vénéré de la science, pour faire croire au public qu'on a résolu les problèmes moraux en les transposant dans la langue des sciences physiques et naturelles. Soit, par exemple, le problème de la responsabilité. Aura-t-on beaucoup avancé la question en disant, comme certains savants de l'école physiologique : « Le crime n'est pas une *entité juridique*. — Qu'est-ce qu'une *entité juridique*? — Le crime « est une *modalité* des collectivités ». — N'est-ce point aussi, demanderons-nous, une modalité des individualités? — Le crime est « un phénomène de la vie sociale comme l'ivrognerie, la charité, la débauche, la compassion, etc. » Cette confusion des vices et des vertus, sous prétexte que tout y serait *social*, est-elle vraiment scientifique? N'y a-t-il aucune distinction entre la charité et l'assassinat?

Beaucoup d'hommes de science, hors de leur domaine spécial, se contentent des vues les plus incomplètes. Si quelqu'un s'avisait de soutenir devant un astronome que, le soleil étant plus près de la terre en hiver, il doit faire plus chaud, l'astronome hausserait les épaules en disant : — « Vous ne tenez compte que d'une seule donnée; vous oubliez la durée plus courte de la présence du soleil au-dessus de l'horizon, l'obliquité plus grande de ses rayons, etc. » — Mais faites raisonner ce même homme de science sur la morale, la politique, la philosophie, l'éducation, que de fois il argumentera de la manière même qu'il vient de blâmer!

La vraie science consiste à observer, à définir, à démontrer, à ne pas dépasser sans cesse les prémisses dans les conclusions, à ne pas abuser sans cesse de l'ambiguïté des termes, à ne pas ignorer la vraie question pour passer à côté, à ne pas commettre de perpétuelles pétitions de principes. Quand les « scientifiques » s'aventurent dans la philosophie et dans la morale, ils entassent généralement, avec la maladresse de l'inexpérience, tous les paralogismes énumérés dans les traités de logique. Ce qui ne les empêche pas d'affecter le plus profond dédain pour les philosophes. Ceux-ci n'en continueront pas moins de croire que déraisonner en termes savants n'est pas raisonner scientifiquement.

III

FONDEMENTS PSYCHOLOGUES, SOCIOLOGIQUES ET COSMOLOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. — *L'idée du sujet moral.*

I. — La moralité est avant tout une décision de l'individu. Elle est mieux encore que ce qu'un astronome appellerait une équation personnelle; elle est une action personnelle en réponse à l'action du milieu physique, physiologique, social et même cosmique. De plus, elle est une réaction du moi tout entier, s'exprimant dans une direction finale de la volonté. Enfin elle est une réaction consciente et intelligente, qui a lieu sous l'idée des diverses réactions possibles. Un acte purement machinal n'aurait évidemment rien de moral; la moralité ne commence que quand on sait plus ou moins clairement ce qu'on fait et pourquoi on le fait. Tout ce qu'on dira de la spontanéité avec laquelle l'homme de bien agit ne l'empêchera pas d'agir sous une idée, par une idée, pour une idée. Quelle que soit la « genèse » de la moralité, quelque incontestable part qu'y aient eue la société et la nature, la moralité n'en demeure pas moins, en son essence propre, une chose de « for-intérieur », une impulsion qui enveloppe sentiment et pensée.

Consultez l'expérience, base de toute science, vous reconnaîtrez en tout acte moral des idées latentes, mais que l'auteur de l'acte ne peut pas toujours amener à la pleine lumière de la réflexion.

Poussez à bout le plus humble des hommes, comme Socrate aurait fait, pour lui tirer les raisons de son acte. Supposons qu'il se soit abstenu de dérober une somme d'argent, quoique personne n'eût pu le soupçonner comme auteur du vol. Supposons-le encore incroyant au point de vue religieux : le cas est devenu fréquent même chez les hommes du peuple. Il n'en dira pas moins : « Je suis pauvre, mais chacun a son honneur ». Faisant du platonisme inconscient, il ajoutera en termes familiers qu'il n'est pas de ces « types » qui veulent vivre aux dépens d'autrui. Bref, il traduira d'abord un certain sentiment de dignité, de fierté légitime pour un être du type humain; il mettra en avant son moi, mais un moi supérieur, celui d'un être qui a une intelligence, une « raison », non celui d'une « brute » esclave de ses instincts, comme le chien qui voit un bon morceau et se jette dessus. Poussez encore plus loin vos questions, un autre aspect de l'acte apparaîtra. Peut-être notre homme commencera-t-il par faire inconsciemment dans sa conduite la part des « mœurs » établies en disant : — « Cela ne se fait pas. » Mais demandez-lui pourquoi, et il répondra : « A chacun son dû. Où irions-nous si chacun profitait de ce qu'il n'est pas vu pour dépouiller son voisin? » Voilà du kantisme inconscient. « Je sais ce que je dois aux autres et ce que je ne voudrais pas qu'on me fît ». Christianisme inconscient. Bref, notre « agent moral » finira par mettre en avant l'idée d'autrui, qui est elle-même liée à l'idée de tous; il se mettra, comme on dit « à la place des autres »; son point de vue deviendra impersonnel, puis, de question en question, universel. Il n'aura lu ni Platon, ni Kant, ni Auguste Comte, mais *l'idée* du groupe auquel il appartient et, de groupe en groupe, *l'idée* de la société entière, *l'idée* de l'humanité se laissera entrevoir au fond de sa pensée. Vous reconnaîtrez finalement en lui les deux grands pôles de toute conception morale : 1° le vrai moi conscient de soi-même, principe de la *dignité personnelle*; 2° l'*autrui*, dont la notion est le principe du *désintéressement* et comme un premier pas vers *l'universel*. Ce sont les fondements psychologiques de cette croyance en action qui est la moralité.

Il est bien clair que l'idée d'un rapport entre le moi actuel et un moi supérieur, ainsi qu'entre le moi et autrui, a des origines en grande partie sociales : elle résume tout le travail du genre humain. Est-ce à dire que le germe n'en soit pas déjà dans la constitution

de la conscience de soi? C'est ce qu'établira la première partie de notre livre. Nous chercherons ensuite dans la conscience collective la confirmation de ce que nous aurons découvert dans la conscience individuelle.

II. — Le premier fondement psychologique de la morale des idées-forces sera la nature humaine, comme le veulent les naturalistes et les positivistes, seulement, nous entendons par nature non pas un ordre de *choses*, mais un ordre de représentations et d'actions soumises à un déterminisme. La nature mentale est bien différente de la nature matérielle. Quelque opinion que l'on adopte sur le fond métaphysique, il y a pour l'expérience un *devenir mental qui se sent, se dirige, se veut, se modifie, une nature mentale qui crée elle-même sa réalité par l'idée de sa possibilité et de sa « désirabilité »*. Or, un tel devenir, qui est la vie même des individus, leur vie consciente, ne saurait être identifié avec les réalités objectives qui constituent la nature extérieure; il ne saurait l'être non plus avec les institutions et mœurs qui constituent ce qu'on peut appeler la nature sociale. Vouloir « désubjectiver entièrement », comme le demande M. Lévy Bruhl, un ordre moral qui ne se réalise qu'en se pensant et en se voulant lui-même chez les sujets conscients, c'est le détruire, puisqu'il est essentiellement la part et la contribution de ces sujets, ce qu'ils fournissent, eux, et non plus ce qui leur est fourni du dehors. Aussi, même indépendamment de toute croyance au libre arbitre, la vraie méthode oblige à distinguer *spécifiquement*, comme nous l'avons fait, le moral proprement dit : 1° du physique, 2° du biologique, 3° du sociologique, 4° du métaphysique. Et c'est sur la nature *mentale* que doit se fonder la moralité. Ce que MM. Durkheim et Lévy-Bruhl ont nommé la « nature morale » nous semble quelque chose d'ambigu, qui désigne à la fois du donné (la nature mentale ou sociale) et du non-donné (la moralité que chacun doit faire passer de l'idéal dans le réel).

III. — Outre les faits de la nature humaine, avec les rapports de causalité qui les relient, la morale des idées-forces a un second fondement psychologique non moins essentiel; ce sont les fins idéales de l'humanité. N'est-il pas dans la nature même de l'homme de ne pas se contenter de sa nature actuelle, mais de tendre à une nature meilleure? Après les réalités, le moraliste doit étudier les

idéaux. Ceux-ci correspondent aux buts que poursuivent les fonctions naturelles de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Aux rapports fondamentaux de causalité nous devrons donc joindre les rapports non moins fondamentaux de finalité. Quand il s'agit de sciences ayant pour objets des faits entièrement donnés et des lois données, comme la physique ou la chimie, le point de vue théorique de la causalité doit être soigneusement séparé du point de vue pratique des fins et moyens pour l'action. Mais c'est à tort, croyons-nous, que les partisans de la théorie des « mœurs » veulent transporter la même séparation dans la morale. Celle-ci est précisément une *théorie de la pratique*, une théorie des buts de l'action et de leur valeur comparative. Le chimiste n'étudie pas la fin de l'oxygène, mais le moraliste étudie les fins internes de nos diverses puissances et opérations mentales ; il étudie les fins comparatives de la vie individuelle et de la vie sociale, etc. Comment donc une théorie des fins à réaliser dans la pratique pourrait-elle « abstraire toute idée de fins et de pratique » ? Il faut bien qu'il existe une science des objets les plus élevés que nous pouvons poursuivre ; or, dans cette science, théorie et pratique ne peuvent plus s'opposer, comme elles s'opposent dans les sciences qui ne deviennent *arts* qu'à travers une foule d'intermédiaires. Les qualités théoriques du fer et la technique du forgeron ne se rejoignent qu'après une quantité de moyens termes ; mais il n'en est plus de même quand il s'agit de nous, de ce que nous pouvons devenir. Comment, par exemple, réfléchir et « spéculer » sur l'intelligence et la vérité sans qu'il en résulte immédiatement une représentation de la vérité comme fin immanente de l'intelligence et une propension effective vers la vérité ? Qu'un Nietzsche arrive réellement à établir la théorie « haschichéenne » du « Rien n'est *vrai* », il aura justifié du même coup la pratique du « Tout est *permis* ». La considération des fins n'est antiscientifique que là où ce ne sont pas les fins qui sont en question, comme en astronomie ; mais l'oubli des fins est à son tour antiscientifique là où ce sont précisément les fins et leur hiérarchie qui sont en question. Les fins immanentes à la nature humaine doivent donc contribuer à fournir les fondements psychologiques de la science morale.

II. — *L'idée de l'objet moral.*

Le second livre du présent ouvrage traitera de l'objet de la moralité. Ici se posera un problème de la plus haute importance pour les principes de la morale. En effet, la vraie science de la conduite exige une classification théorique des objets, destinée à se changer en classification pratique. La connaissance du vrai bien ne peut être fondée objectivement que sur la détermination méthodique d'une hiérarchie des êtres et des actions selon leurs *qualités*. Quelque difficulté qu'offre cette qualification, nous verrons qu'elle peut d'abord se faire indépendamment de toute idée de loi morale et à un point de vue purement scientifique. L'échelle intellectuelle des qualités deviendra ensuite une règle de choix pratique, une échelle de valeurs ou d'idées-forces.

Pour une morale purement scientifique, les valeurs sont toujours relatives, qu'on les considère du côté du sujet ou de l'objet. L'existence de valeurs absolues implique l'existence de l'absolu lui-même; c'est là une question de métaphysique et de métamorale, à laquelle on ne peut suspendre la morale comme science. D'ailleurs, en admettant l'existence de valeurs absolues, la conformité de nos valeurs humaines à ces valeurs ne pourra être scientifiquement garantie, nous ne pourrons jamais juger des premières que d'après les secondes. Notre idée de l'absolu est *notre* idée; elle est une idée de l'absolu relative à notre pensée. C'est ce qui fait le cercle vicieux de la morale théologique : elle veut faire de Dieu le *principe* de la morale, au lieu d'en faire, s'il y a lieu, un *postulat* à examiner dans les conclusions dernières de la morale. Nous transposerons l'idée même de l'absolu, en tant qu'idée de notre esprit, dans le relatif et dans l'humain, pour chercher quelle action cette idée y peut exercer et si cette action a sa place en morale. Au lieu de spéculer sur le bien absolu, la morale des idées-forces, en tant que science, se bornera aux valeurs *ultimes* ou *fondamentales*, c'est-à-dire *telles que l'analyse ne puisse aller au delà.* Ces valeurs auront nécessairement des rapports avec *l'expérience* consciente, en dehors de laquelle aucune valeur n'est pour nous concevable. Une valeur dont on n'a pas la conscience ne vaut pas pour la conscience et, par conséquent, est pour nous comme si elle n'existait pas. Nietzsche

a donc eu tort de substituer à ce qu'il appelle « l'absurde surestime de la conscience » une sous-estime encore plus inexacte. Notre conscience est la conscience de fonctions qui s'accomplissent en nous : fonctions intellectives, sensitives et volitives; la valeur est pour nous l'accomplissement aussi parfait que possible de ces fonctions; elle est la perfection fonctionnelle sentie et jouissant de soi.

La part inéluctable de relativité qui reste dans toutes nos idées leur enlève-t-elle leur valeur morale? Non. On a fort justement remarqué que la base même de notre système métrique, le mètre conservé aux archives n'a pas la longueur exacte qu'il devrait avoir pour satisfaire à sa définition. Est-ce que ce défaut d'exactitude a entravé les progrès de la physique et même de l'astronomie? « Certes, si le mètre des archives avait été remis à Moïse sur le Sinaï, il aurait de ce chef, aux yeux de certains fidèles, un caractère apparent de certitude que la Convention n'a pu lui donner; en serait-il plus absolu? » Dira-t-on que les lois physiques de l'électricité et de la pesanteur n'existent pas parce nous ignorons ce qu'est en soi l'électricité ou la pesanteur[1]?

Il y a une relativité inhérente à toutes les valeurs, c'est leur nécessaire relation avec nous-mêmes tels que nous sommes constitués, non pas seulement avec nos désirs, mais aussi avec nos idées et représentations. Si, d'une part, les objets sont désirables parce que nous les désirons, d'autre part, nous ne les désirerions pas si nous n'avions pas l'idée de ces objets, de leurs lois indépendantes de nos désirs, de leur valeur indépendante de nous, de leur place et de leur rang dans le monde. La connaissance ou la science donne donc à certains objets la qualité de *désirables*, qu'ils n'auraient pas eue sans elle; elle la leur donne par l'*idée*, où toute connaissance se formule et se résume. La vérité elle-même est *désirable* et *désirée*, parce qu'elle satisfait notre instinct intellectuel et rationnel, non moins vital que les autres; nous ne pouvons donc, sans cesser d'être hommes, être indifférents à la vérité non humaine, à la vérité indépendante de l'homme. Ainsi se révèlent, d'une façon inextricable, et la relativité des valeurs subjectives et la conception de la vérité objective.

1. Ces remarques sont de M. Brunot, l'auteur des lectures sur la Solidarité, qui suscitèrent à l'Académie des Sciences morales une longue et intéressante discussion (1905).

Selon la doctrine des idées-forces, toute vérité est une relation de solidarité, toute *loi* découverte par l'intelligence et fixée dans une idée est un *lien* qui donne lieu à d'autres liens solidaires les uns des autres. Ces liens objectifs entraînent à leur tour des liens subjectifs. En effet, ils lient notre intelligence ou, si l'on veut, notre instinct intellectuel et rationnel, dont ils sont la satisfaction en même temps que la loi; or, du même coup, ils lient les instincts esthétique, moral et social, parce que ces instincts, chez tout homme normalement constitué, sont eux-mêmes rattachés à l'instinct intellectuel par des solidarités indissolubles, qui constituent la personne même. La vérité est donc une solidarité interne en même temps qu'externe, et, de plus, une solidarité entre l'externe et l'interne. Au fond, cette solidarité est un déterminisme indissolublement objectif et subjectif, qui prend conscience de lui-même et de son réseau d'infinies relations mutuellement impliquées. Ce qu'on nomme l'*obligation* est un lien de *vérité*, une relation de solidarité indissoluble entre l'intelligence, la sensibilité et la volonté, qui sont elles-mêmes indissolublement solidaires des rapports objectifs, *lois* ou *liens* des choses. Nous sommes « engagés », comme dit Pascal; il ne s'agit pas de *parier* simplement, mais de *connaître*, et, si on ne connaît pas tout, d'*agir* selon ce qu'on connaît, selon ce qu'on pense comme meilleur et plus vrai. Tel est, au point de vue des *objets*, le sens le plus profond que peut prendre la morale de la solidarité, outre celui qu'elle reçoit déjà de la solidarité intime qui, dans toute conscience, unit l'idée du sujet à l'idée de tous les autres sujets. La vérité « oblige » parce qu'elle lie les objets entre eux, les objets au sujet, le sujet aux autres sujets; elle est solidarité entre l'homme et le monde, solidarité entre les divers hommes; elle est sociale parce qu'elle est cosmique; elle est morale parce qu'elle est cosmique et sociale, surtout parce qu'elle est psychique et que nous sommes nous-mêmes un ensemble de lois incarnées et vivantes, dont la solidarité interne fait notre individualité. La doctrine des idées-forces ramène ainsi à l'unité la morale antique de la vérité « en soi » et la morale moderne de la solidarité entre nous et le Tout.

Notre théorie des qualités objectives complétera notre théorie du sujet conscient. Nous opposerons au formalisme de Kant un réalisme supérieur, fondé à la fois sur ce que nous savons du sujet et des objets. Nous nous élèverons tout ensemble au-dessus

du point de vue ontologique des anciens, qui poursuivaient l'absolu et du point de vue trop étroitement critique de Kant, pour nous placer à un point de vue vraiment scientifique.

III. — *Rapport des sujets entre eux.*

Une fois fondée sur la nature et la valeur de la conscience, la morale des idées-forces aura l'avantage de réconcilier, comme la conscience même, le point de vue individuel et le point de vue social ou même universel. Nous n'accorderons ni que la morale future doive être, en son essence, purement individualiste, ni qu'elle doive être exclusivement sociale. D'une part, la vie raisonnable et rationnelle, c'est la vie universelle, qui ne peut se réaliser pleinement dans l'individu comme tel, mais se réalise dans la société avec d'autres êtres. D'autre part, la vie universelle et vraiment sociale ne peut se réaliser dans une société comme telle sans individus conscients et « raisonnables » pour la concevoir et la vouloir. La morale est donc à la fois psychologique et sociologique. Nous croyons que l'avenir mettra de plus en plus en lumière le côté social de l'individu, mais nous admettons en même temps, — sans la moindre contradiction, — que le côté individuel et le côté universel iront en s'accusant. Toutes les vertus ont une valeur pour la société, mais ce qui est vraiment *moral* dans la moralité sociale, c'est l'intention personnelle de procurer le plus grand bien. Justice et charité sociales impliquent donc avant tout sagesse, tempérance et courage individuels ; elles sont moralement des actes de sagesse, de tempérance et de courage : c'est seulement par leur côté objectif qu'elles sont justice et charité. Supprimez l'idéal de connaissance, de modération et de force d'âme, idéal que je conçois pour moi comme pour autrui, et vous aurez supprimé tout véritable idéal social, du moins tout idéal offrant un caractère de moralité. La conduite exige une subordination de nos fonctions personnelles les unes aux autres selon leur valeur, qui n'est pas uniquement sociale. L'intelligence, par exemple, est supérieure à tel ou tel appétit ayant pour objet le corps, au besoin de se gratter pour se délivrer d'une démangeaison, besoin qu'éprouve le plus stupide des animaux comme le plus intelligent. Les valeurs sociales sont elles-mêmes fondées sur les valeurs psychiques. Inversement,

les valeurs psychiques ne peuvent atteindre leur entier développement et trouver leur dernier objet que *dans* et *par* la société. Tout système exclusivement individualiste ou exclusivement socialiste, est donc une mutilation du réel.

S'élevant au-dessus de ces systèmes contraires, la morale des idées-forces sera plus profondément individualiste que toutes les autres. Celles-ci, en effet, s'en tiennent aux manifestations extérieures de l'individualité, à ses intérêts, comme dans l'utilitarisme, à son expansion de puissance, comme dans le nietzschéïsme. Nous, nous irons au plus profond de l'individualité pour chercher ce qui la constitue; nous découvrirons que le seul véritable individu est celui qui, grâce à la conscience, existe non pas seulement en soi, mais pour soi. Exister *en soi*, au fond, n'a ni sens ni valeur si on n'existe pas aussi pour soi, si on ne sent pas son existence, si on ne la pense pas, si on ne la veut pas. Le moi est une idée-force d'existence personnelle qui se réalise en se concevant, qui se détache ainsi du reste pour former un tout nouveau au sein du grand tout. Nous devons donc commencer par avoir un vrai moi. Mais, d'autre part, la morale des idées-forces sera plus profondément universaliste que toutes les autres, puisque l'universalité y sortira de cette conscience même où l'individualité se constitue en se pensant. Je ne puis avoir un véritable moi qu'en pensant les autres et le tout. Ce qui fait l'individualité complète, c'est l'universalité immanente à la conscience ; et seule capable, en pensant l'universel, de lui donner une existence. Que serait *l'univers* et *où* serait-il en tant qu'univers, s'il n'y avait aucune conscience pour le penser? Il s'évanouirait dans l'éparpillement des phénomènes s'ignorant l'un et l'autre : faute de l'idée du tout, qui seule totalise, il n'y aurait vraiment plus de *tout*.

IV. — *Rapport entre le sujet moral et l'objet.*

Pour ce qui concerne le rapport entre le sujet moral et son objet, la théorie de l'idéal persuasif établira une orientation nouvelle. L'analyse même du sujet conscient et celle des qualités de l'objet nous permettra de déterminer le rapport des deux termes. Nous ne nous rangerons pas du côté des criticistes et néocriticistes, qui considèrent *l'obligation* comme un caractère ultime et irréductible, au

delà duquel il n'y aurait rien à chercher. Non seulement l'obligation ne suffit pas à définir la moralité du point de vue objectif, à nous révéler ses conditions d'existence hors de nous, mais elle ne suffit pas à la définir du côté subjectif, à nous révéler ses conditions d'existence en nous. La *forme* de l'obligation doit être le caractère d'une *réalité*; elle doit donc se déduire, au lieu de se poser comme un principe primitif. C'est pour cela que nous chercherons une déduction du *doit-être*, en partant de l'*être* intérieur qui nous constitue et constitue aussi la société, — de l'être *intérieur*, c'est-à-dire conscient de soi et présent à soi par la pensée. Là où nous *sommes* et *pensons* notre être, ainsi que l'être d'autrui, là est l'origine de ce que nous voulons qui soit et de ce que nous déclarons devoir être.

Ainsi, de même que nous nous placerons en dehors du *bien en soi*, nous nous élèverons au-dessus de l'*impératif catégorique*, qui était précisément motivé par l'impossibité d'atteindre un bien en soi, jointe à la nécessité d'une règle pour notre volonté.

Au lieu de laisser le bien moral à l'état de pure hypothèse, comme a fait Guyau, nous y montrerons une *thèse* essentielle, dérivée de notre nature même comme êtres pensants; au lieu de simples *équivalents* du bien moral, nous essaierons d'en établir les vrais *fondements*. Nous comblerons ainsi le vide laissé par Guyau entre la morale positive qu'il demandait à la science et la morale purement hypothétique qu'il demandait à la philosophie.

La doctrine des idées-forces dépassera de même la théorie nietzschéenne. Celle-ci, pour aller « au delà du bien et du mal », au delà de toute obligation et de tout impératif, considère dans le sujet la puissance; elle rabaisse à l'excès la pensée et même le sentiment. De plus, elle abstrait indûment la puissance de ses objets et points d'application, comme si le *pouvoir* se suffisait à lui seul. Nous, nous considérerons la totalité du sujet, la totalité des autres sujets et la totalité des objets : là seulement se trouve la vraie « table des valeurs ». Pas plus pour nous que pour Guyau et pour Nietzsche, cette table ne sera primitivement une table de la loi ou des lois. N'avions-nous pas nous-même, dans la *Philosophie de Platon*, élevé l'idéal du bien au-dessus de la loi impérative? Mais précisément Nietzsche, par une autre voie, redescend à des « impératifs », puisqu'il veut *commander*, dominer, se commander et surtout commander aux autres, se faire la loi et la faire à autrui. Le culte

de la puissance pour la puissance aboutit nécessairement au culte de la domination. Au contraire, réintégrez en morale la pensée avec ses idées, le sentiment avec ses joies, vous aurez, au lieu d'un commandement, une persuasion de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté, qui sont inséparables; tout impératif s'évanouira dans le persuasif suprême. Nous n'irons pas ainsi « au delà du bien », ce qui serait absurde et contradictoire, mais nous irons au delà de la *loi*; nous irons même, comme Guyau et Nietzsche, au delà du bien *moral* pour poser comme *ultime* un bien qui est bon en soi, pour soi, par soi, et en même temps bon pour tous, en tous, par tous : la bonté. Telle est l'idée où aboutit toute conscience et qui, en s'apercevant elle-même, ne peut pas ne pas se vouloir et commencer sa propre réalisation. Seule, cette idée est capable de satisfaire pleinement la volonté, parce qu'elle satisfait pleinement la pensée et l'amour, le « grand amour » dont a parlé Nietzsche lui-même. Seule elle peut produire la plénitude du bonheur, dont Nietzsche fait trop bon marché en ses moments stoïques. La bonté est le véritable *idéal* et la véritable *valeur* à laquelle, dans l' « évaluation », doit se subordonner tout le reste.

IV

FONDEMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

L'origine et la validité de nos idées morales sont des questions qui relèvent de l'épistémologie. Il s'agit, en effet, de savoir : 1° si ces idées proviennent de notre nature même et de celle de l'objet, ou si elles ne sont qu'un résultat de l'hérédité et du milieu social; 2° si elles ont une validité objective et de quelle espèce. Toutes ces questions, d'ailleurs, ne doivent pas précéder, mais suivre l'établissement de la morale sur ses bases psychologiques, sociologiques et cosmologiques. A vrai dire, l'épistémologie n'est pas une fondation, mais une consolidation. De fait et de droit, la morale est antérieure à toute critique de la connaissance : dès qu'on agit selon des idées, le problème du meilleur choix s'impose et on ne peut pas ne pas agir. C'est seulement plus tard que s'éveille l'esprit critique. Aussi adopterons-nous une méthode directe et immédiate, que nous appellerons *précritique*, pour étudier tout d'abord la nature et

l'origine psychologique de l'idée morale. Quoique réservés et reculés, les droits de la critique n'en subsisteront pas moins.

Le moraliste, quand il se place au point de vue épistémologique, doit tout d'abord réfuter le dogmatisme négatif qu'on trouve dans les tentatives de genèse dues à l'école matérialiste, à l'école biologique, à l'école sociologique; il doit maintenir, comme nous le ferons, le point de vue propre de la psychologie, l'irréductibilité du psychique ou du conscient, par cela même du moral. La doctrine des idées-forces ne ferme nullement les yeux sur la genèse de la moralité, mais elle en montre, autant qu'il est possible, les vraies origines, celles qui sont en nous, non pas seulement celles du dehors, qui ne sont pas suffisantes et peuvent bien produire quelque apparence du moral, non sa réalité.

Il y a des « genèses » qui fortifient les idées et d'autres qui en dissolvent la substance. La connaissance des conditions scientifiques qui font paraître le bâton recourbé dans l'eau détruit la croyance à cette illusion visuelle, en l'expliquant; mais la connaissance des conditions scientifiques qui font paraître le bâton droit dans l'air ne fait que justifier la rectitude de notre vision. Tout dépend des conclusions auxquelles aboutit l'explication scientifique; ces conclusions tantôt confirment, tantôt infirment les apparences des choses pour nous. Si donc il est légitime de remonter, autant qu'il est possible, aux conditions et causes productrices de l'idée morale, pour en expliquer la formation et le développement, il ne faut pas commettre des erreurs de genèse qui aboutissent à dénaturer ou à détruire l'objet même qu'on veut expliquer.

Toutes les genèses de l'idée morale qui ont été proposées pour la résoudre en éléments extérieurs, — sociologiques, biologiques ou cosmologiques, — ne sauraient jamais parvenir à leur but. En effet, dans les questions d'origine et de genèse, nous ne pouvons jamais atteindre une explication complète. Nous ne pouvons, en particulier, découvrir l'origine de la conscience, qui est le germe de l'idée morale. D'une façon générale, nous ne pouvons établir avec certitude l'origine d'aucune idée fondamentale. La moralité conservera donc toujours un élément irréductible, inexplicable par des causes étrangères.

Le point de vue des idées-forces offre, dans les questions de genèse, cet avantage particulier de mettre l'idée morale à l'abri

de toute atteinte. En effet, quelle que soit la genèse qu'on adopte comme la plus probable, il demeure toujours certain que l'idée morale existe et qu'elle possède, soit originellement, soit par acquisition à travers les âges, des caractères spécifiques. La morale des idées-forces ne se suspend donc pas à la question des origines incertaines, mais à la question des *caractères* certains et *effets* certains. *De quoi l'idée morale elle-même est-elle ou peut-elle être l'origine*? Voilà le vrai et grand problème. Ce n'est pas la cause de cette idée qui soulève la question la plus importante, mais ce dont cette idée elle-même peut être cause. Nous revenons ainsi au point de vue propre à la morale des idées-forces. Quelque part énorme qu'ait le milieu dans la genèse de l'idée morale, l'individu la fait toujours sienne en la concevant, en la comprenant, en l'acceptant comme idée, non pas seulement comme fait extérieur. Or, une fois présente à la pensée, par quelque moyen que se soit produite cette présence, l'idée ne reste pas inactive : elle provoque une réaction de l'individu à l'égard des conceptions qu'il a acquises sur son idéal personnel et sur l'idéal commun à tous. Cette réaction subsiste indépendamment des questions d'origine : elle ne concerne point le passé, mais l'avenir; elle est la force que l'idée peut désormais avoir pour réaliser son objet.

La position particulière que prend la morale des idées-forces peut s'exprimer dans ces deux propositions : 1° l'origine de l'idée morale est impossible à déterminer complètement et, en conséquence, ne peut être invoquée contre cette idée; 2° l'idée morale est elle-même l'origine de tout cet ensemble d'effets qui constitue le vrai domaine de la moralité.

I. — *Problème de la validité.*

A la question de l'origine des idées est liée celle de leur validité objective, beaucoup plus importante. Il faut savoir, par exemple, si la force impérative ou persuasive du bien moral n'est qu'une pure apparence, si la liberté que semble impliquer l'obligation et même, jusqu'à un certain point, la « persuasion », est aussi une apparence, ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sentiment que nous avons de notre volonté indépendante, de notre « responsabilité », de notre « dignité », de notre « devoir », de notre « droit », etc.

Ce n'est pas à dire que la validité *absolue* de nos idées, y compris l'idée morale, puisse et doive être établie pour que la morale conserve sa valeur propre. Nous nous trouvons ici en face du doute qui pèse sur toute conception humaine, alors même qu'elle résulte de notre constitution comme êtres pensants. Ce doute ne peut être levé. Bien plus, dans l'ordre moral, il devient une condition de désintéressement; c'est lui qui, selon la loi des idées-forces, communique à l'obligation un caractère primitivement *persuasif*, au lieu d'un caractère primitivement *impératif*.

Si nous n'avons pas de certitude positive en faveur de l'idéal moral, il faut pourtant que nous n'ayons pas contre lui de certitude négative; en d'autres termes, si nous ne sommes pas certains de sa vérité absolue, encore faut-il que nous ne soyons pas certains de sa fausseté radicale. Supposez qu'on démontre, par exemple, que la moralité n'est qu'une façon dont la nature et la société nous plient à leurs fins, par suite d'actions et réactions à la fois mécaniques et organiques, notre moralité conservera sans doute une validité comme moyen biologique et social, mais elle perdra sa valeur de fin personnelle; elle deviendra, au point de vue de l'individu, une erreur, tout en gardant sa vérité au point de vue de l'espèce ou du groupe. Si, par raisons démonstratives, l'individu était absolument convaincu d'un tel état de choses, il est douteux que, dans les grandes occasions, il voulût se sacrifier.

Le philosophe doit maintenir avec énergie la validité psychologique des idées morales contre ceux qui ne leur attribuent qu'une validité sociale. Quand je dis que le philosophe doit procéder ainsi, ce n'est pas pour sauver la morale aux dépens de la vérité et en vue de l'utilité; c'est, au contraire, parce que je considère comme une vérité la valeur intrinsèque de l'intelligence et de la connaissance, de la volonté, de la puissance sur soi ou sur la nature, du pouvoir d'aimer, enfin de la joie qui accompagne l'exercice de toutes les fonctions psychiques. Or, ce sont là, comme nous le verrons, les valeurs primaires, qui se résument dans la *bonté* intrinsèque et extrinsèque. Nul n'a jamais prouvé par des raisons irréfutables que ces valeurs soient illusoires.

La doctrine des idées-forces, ici encore, a l'avantage de conserver une solidité qui lui est propre en présence des résultats les plus hardis de la critique; car, encore une fois, l'idée morale existe cer-

tainement comme idée et ses *effets* ne sont certainement pas illusoires, alors même qu'il y aurait dans ses *éléments* une part d'illusion. Elle agit et, en conséquence, elle n'est pas une pure chimère.

II. — *Problème de l'efficacité pratique.*

Dans la science qui a pour objet la pratique, peut-on être indifférent aux effets pratiques des idées? C'est vraiment là qu'on juge l'arbre à ses fruits. Si un jardinier greffe l'amer sur le doux au lieu de greffer le doux sur l'amer, il est permis d'en induire que son système est faux; quand un médecin tue selon les règles, ses règles sont fausses. L'examen des conséquences a sa place dans toute recherche scientifique. La science s'occupe de toutes les *différences* entre les choses; les différences qui existent entre les conséquences de doctrines partant de principes différents ne sauraient donc être en dehors de la science. Ce qui est vrai, c'est que la considération de telles ou telles conséquences particulières ne doit pas empêcher l'étude des principes généraux. Aussi sommes-nous le premier à rejeter les arguments superficiels de l'école de Cousin, qui se dispensait trop souvent d'analyse et de critique pour s'en tenir à l'utilité sociale. Il n'en demeure pas moins vrai que l'efficacité pratique est nécessaire à la science, toutes les fois que ses objets ne sont pas absolument hors de notre action et, pour ainsi dire, de nos atteintes. On peut d'ailleurs se demander si jamais les objets d'une science quelconque sont indépendants de notre activité, de notre contrôle, de notre vérification au moins partielle par l'expérience. C'est en ce sens que, d'une façon ou de l'autre, la science doit toujours « réussir ». Sans admettre comme suffisante et « adéquate » la théorie du succès dans le domaine du savoir, nous reconnaissons que l'on justifie pratiquement certaines formules et conventions mathématiques, parfois bizarres, en disant : « Cela réussit ». C'est que, grâce à ces formules, nous finissons par avoir prise sur le réel, par l'interpréter ou le modifier. Elles contiennent donc certains rapports vrais, en harmonie avec les rapports des choses. Il faut de même que la moralité ait une efficacité et un succès dans le domaine du réel ; il faut que les idées auxquelles elle se suspend soient des forces capables de réaliser progressivement leur objet.

L'argument de Guyau relatif à la puissance dissolvante des idées

est une importante application de la théorie des idées-forces; mais il faut bien en saisir la portée et le sens. L'idée réfléchie n'est une force de dissolution pour l'idée spontanée et confuse, pour le sentiment, pour l'instinct, *qu'autant qu'elle en dévoile l'irrationalité intime ou qu'elle les ramène à des éléments qui en sont la contradiction.* Si un La Rochefoucauld ou un Nietzsche parvenait réellement à découvrir tous les éléments de l'amour-propre sous l'apparence du désintéressement, ceux de l'orgueil sous la modestie, ceux de la cupidité sous l'abnégation, pourrais-je encore prendre au sérieux ce qui me semblait d'abord sublime? Pourrais-je surtout faire sur moi un effort douloureux pour réaliser l'irréalisable?

La morale des idées-forces, grâce à la complète immanence de son principe (l'idée) et de ses résultats (les effets intérieurs de l'idée), a une situation privilégiée dans le problème de la validité, non moins que dans celui de l'origine. Elle offre cette particularité d'être, par sa nature, à l'abri des effets dissolvants de la réflexion. En effet, elle repose sur l'essence même de la conscience réfléchie, qui enveloppe *autrui* et non pas seulement *moi*, ainsi que sur la pure idée de moralité, qui exprime cette essence. Loin de craindre la réflexion, la morale des idées-forces l'appelle; loin de redouter la lumière, elle ne vit que de la lumière inhérente aux idées. Son unique point d'appui étant en elle, elle ne relève pas du dehors, des considérations extrinsèques qui portent sur les mœurs et leur histoire, sur les sauvages et sur les animaux, sur l'évolution de la vie et de la société, sur tout ce qui n'est pas le *moral* même, c'est-à-dire l'idée désintéressée se réalisant *par* sa propre valeur et *pour* sa propre valeur. C'est précisément parce que l'homme est un animal capable de *réflexion* qu'il se distingue des autres animaux, pose à la fois, devant la pleine clarté de sa conscience, le *moi*, l'*autrui*, le *tout* et le lien qui les unit. Or, ce qu'il a ainsi posé lui-même, rien ne pourra en détruire l'idée et rien ne pourra l'empêcher d'agir sous cette idée. En somme, la morale des idées-forces se fonde sur des éléments à la fois individualistes et universalistes qui n'existent que dans la personne consciente de soi et d'autrui; ses éléments sont donc ceux de la réflexion même et, en conséquence, ne peuvent être détruits par la réflexion; tout au contraire; la réflexion les dégage d'autant mieux qu'elle est poussée plus à fond et plus loin.

LE RÔLE CIVILISATEUR DES ABSTRACTIONS

DU TOTÉMISME AU SOCIALISME

Le rôle joué dans l'histoire des sociétés humaines par la généralisation et l'abstraction fut toujours considérable, décisif, et la valeur sociale de ces opérations intellectuelles n'a pas cessé de croître. Sans leur intervention, toute culture un peu intense de l'esprit eût été matériellement — physiologiquement — impossible. Car les générations humaines se suivent avec rapidité, tandis que s'accumulent et s'entassent les connaissances particulières, concrètes, empiriques. Comment, dans le nombre minime d'années dévolu à l'œuvre pédagogique, une génération aurait-elle pu transférer à la génération suivante, sans recourir à des procédés spéciaux d'emmagasinement et de conservation, ces énormes blocs bruts de connaissances? Nulle mémoire d'homme n'aurait suffi à l'effroyable tâche. Et depuis de longs siècles l'humanité se serait vue enfermée dans ce dilemme : ou périr, écrasée par la haute montagne du savoir, ou renoncer à la transmission des connaissances, c'est-à-dire, dans l'espace de quelques générations, à tout espoir de progrès.

Cela est si vrai que c'est justement à notre époque — caractérisée par un foisonnement prodigieux de menues connaissances qui échappent aux processus réducteurs et régulateurs de l'abstraction et de la généralisation — que ce cri sacrilège a retenti comme un appel de délivrance : à bas le savoir hostile à la vie! Au lieu d'exciter la réprobation universelle, cette parole impie eut un écho retentissant; elle trouva des auditoires enthousiastes. Telle nous semble la raison cachée de l'influence qu'exercèrent sur les esprits contemporains le pathos cruel d'un Nietzsche ou la philosophie naïve d'un Tolstoï.

Le cas de Nietzsche est particulièrement instructif. Nietzsche se donne de bonne foi pour l'irréductible paladin de l'individualisme,

aristocratique, affirme-t-il, par définition. Or, dans ses invectives les plus violentes contre la science, Nietzsche apparaît toujours, en vérité, comme le servant involontaire, l'organe inconscient de ce troupeau humain qui lui faisait horreur, de ces foules abêties pour lesquelles il n'avait pas assez de dédain et de méprisante pitié. Sans s'en douter, il défend avec une vigueur que personne ne surpassa, les intérêts pressants de la multitude, ses droits imprescriptibles aux hautes jouissances de l'âme.

Absorbées par de rudes travaux physiques, les masses populaires ploient beaucoup plus facilement que les élites sous le lourd fardeau des connaissances restées inassimilées. Et c'est pour répondre à la peine imméritée de telles foules qu'à certaines époques plus chargées de savoir ou plus démocratiques que les autres, surgissent les libérateurs qui conquièrent d'un coup la grande vogue : les Rousseau opposant l'état de nature aux vices artificiels de la civilisation, les Guyau glorifiant l'expansion de la vie physiologique, les Marx prônant la primauté de la pratique sur la théorie, de l'action sur la pensée, les Tolstoï dissertant à perte de vue sur les méfaits de la raison, les Nietzsche raillant l'outrecuidante sottise des modernes dévots de la science, tous les amoureux de la vie en soi, tous les zélateurs de l'action pour l'action! Leurs attaques contre le savoir sont, à leur insu, provoquées par un malaise social redoutable, la difficulté soudainement éprouvée de transmettre aux siècles futurs les connaissances contemporainnes. Et leur individualisme outrancier cache mal leur folle appréhension des nombreux dangers courus précisément par le groupe, par la collectivité, par la chaîne ininterrompue des époques de plus en plus expertes et policées, et nullement par l'individu comme tel, qui, échappé au naufrage de la civilisation, retournera à la barbarie primitive, redeviendra vite un bel animal humain.

Quoiqu'il en soit, le cri d'alarme jeté par les prédécesseurs de Nietzsche et par Nietzsche lui-même dans l'intérêt direct — je le répète — des foules démocratiques, fut des plus utiles. Par lui s'exprima l'un des besoins urgents de l'époque. Assez de science empirique, d'adoration du fait brut et inexpliqué, d'érudition pure et desséchante, de nourriture intellectuelle indigeste et intransmissible à l'ensemble des générations futures. La peur encore vague qu'inspire le socialisme ne dénonce-t-elle pas déjà ces géné-

rations comme un flot montant de barbares? C'est par les procédés condensateurs et filtrateurs de la raison que l'énorme amas de connaissances particulières se peut transmuer en une sève jeune et nouvelle circulant dans toutes les parties du corps social; et l'excès d'historisme, la pléthore empirique pourrait bien devenir, pour la continuité de la culture et pour la socialité elle-même, un péril mortel, une menace constante d'asphyxie.

L'abstraction est le premier et le principal résultat de l'expérience collective tant soit peu organisée ou systématisée, et c'est à ce titre qu'elle nous frappe comme le point de départ ou la véritable base de toute civilisation progressive. Mais il y a abstraction et abstraction, comme il y a savoir et savoir. Une classification très large nous permet de distinguer deux grandes espèces d'idées et de connaissances abstraites. L'une forme le savoir réel, exact ou positif, l'autre constitue le savoir verbal, un phénomène qui marque les débuts de toute science, une sorte de faiblesse infantile qui, prolongée outre mesure, peut conduire à un état pathologique grave. On a maintes fois décrit ce phénomène en s'attachant de préférence à ses traits extérieurs les plus accusés. « Il y a, dit par exemple Whewell, l'historien bien connu des sciences inductives, deux manières de raisonner et de fixer le sens des hautes abstractions employées dans nos recherches : l'une qui consiste à examiner les mots et les pensées que ces mots suggèrent; l'autre qui consiste à porter l'attention sur les faits et les choses qui introduisent dans la langue et mettent en usage les mots et les termes abstraits. Cette dernière voie, la méthode de l'investigation *réelle*, conduit seule au succès.... La tendance à puiser des principes dans les mots et les termes du langage est discernable de très bonne heure... »

Quelle est la nature intime et l'origine du savoir verbal, et comment réussit-il pendant de longs siècles à tenir la place du savoir réel? Essayons d'expliquer ce phénomène d'une importance majeure.

La connaissance est l'activité non seulement analytique, mais encore *hypothétique* de la pensée sociale. A chaque étape du savoir, nous posons, comme un jalon, une hypothèse qui, nécessairement, s'exprime par des mots, des termes correspondants. Nous obtenons ainsi des notions ayant une valeur purement conventionnelle et

qui servent à faire durer, à transmettre, dans le temps ou l'espace, nos conjectures. Mais s'il n'est rien de plus aisé que de construire des suppositions plus ou moins plausibles, sinon spécieuses, et par là d'enrichir la langue de termes génériques (les hypothèses tendant toujours au plus haut degré de généralité, à la plus grande valeur possible), rien n'est plus difficile que de les vérifier. Aussi, neuf fois sur dix, omet-on de le faire ou se contente-t-on d'une vérification hâtive et seulement partielle. La richesse nominale de l'esprit s'accroît ainsi de siècle en siècle et couvre de ses somptuosités rhétoriques l'indigence réelle du savoir. Plus une science est arriérée, et plus elle se trouve encombrée de théories incertaines, illusoires, plus elle se montre favorable à une luxuriante croissance de concepts verbaux. Cet état de choses caractérise d'abord la jeunesse de la science; les mathématiques elles-mêmes, comme l'a prouvé le verbalisme aigu de l'école pythagoricienne, n'ont pas échappé à la règle commune; et une faiblesse analogue a toujours formé le trait distinctif de la philosophie. Les ontologies des plus grands penseurs, leurs controverses sans fin sur certaines idées génériques (dans lesquelles il faut voir des conjectures non vérifiées, des suppositions paresseuses bien plus que de simples *flatus voci*), leurs habiles jongleries avec la matière, l'esprit, l'être, la substance, le néant, l'objet, le sujet, Dieu, l'univers, le noumène, le phénomène, avec le temps, l'espace, la cause, la fin, le mouvement, la vie, la conscience; ou, dans un ordre plus particulier de recherches, leurs dissertations sur les facultés de l'âme, l'intelligence, le cœur, la volonté, sur le devoir, le droit, la responsabilité, la vertu, le vice, le bien, le mal, sur les biomorphismes récemment introduits en sociologie, le milieu, l'adaptation, la lutte pour l'existence, enfin sur des notions aussi vagues que le besoin, le désir, l'instinct social — il est vraiment impossible d'épuiser cette fastueuse nomenclature, — toutes ces choses, dites et ressassées mille fois, confirment pleinement notre thèse. Il suffit de comparer l'atomisme de Démocrite avec celui de nos chimistes, la conception antique de la conservation de la force avec sa conception moderne, les idées des philosophes sur le mouvement avec celles de nos physiciens, ou encore les vieilles doctrines sur l'évolution avec nos théories actuelles, pour se rendre compte de l'énorme différence qui existe entre le savoir verbal — trésor formé de billets fiduciaires à

cours forcé — et le savoir réel — or pur en lingots ou déjà monnayé. Non pas que nous jugions utile de disperser à tous les vents ces richesses nominales, — un tel conseil manquerait de prudence; mais il nous semble nécessaire de reprendre une à une, pour les vérifier, toutes ces hypothèses, et de les considérer, en attendant, comme des problèmes dont la solution future peut nous réserver les plus grandes surprises.

Tout concept ne vaut que par l'expérience qu'il représente. Si celle-ci est imparfaite ou erronée, le concept le sera aussi; et quand, en dépit d'une telle tache originelle, nous lui accordons une valeur objective, nous remplaçons par une réalité imaginaire la réalité psychologique ou subjective que l'idée la plus absurde conserve toujours. L'histoire des sciences et de la philosophie est pleine de faits de ce genre. Nous attribuons certaines propriétés à des objets qui en sont dépourvus ou qui ne les possèdent qu'en vertu de circonstances fortuites et passagères. Il y a une corrélation nécessaire entre l'expérience tronquée ou inhabile et le concept subjectif. Et « l'entité » n'est pas, ainsi qu'on l'enseigne d'habitude, l'erreur qui consiste à poser l'idée en être réel; car rien, dans les agrégats concrets, n'est plus élémentairement réel que leurs qualités ou leurs rapports abstraits. Mais les entités représentent autant d'expériences incomplètes, superficielles ou trop brèves. Elles proviennent d'un défaut — qui à la longue devient quelquefois un déni — d'analyse. Force nous est donc d'en user avec elles comme avec toutes nos connaissances empiriques. Nous ne devons les rejeter qu'à bon escient, et qu'au fur et à mesure des corrections apportées par notre expérience élargie et prolongée à celle de nos ancêtres. C'est ainsi, par exemple, que nous ne pouvons plus admettre, dans la science, les nombreuses entités physiques réduites aujourd'hui au concept de mouvement; ni en philosophie, l'entité divine opposée à l'idée équivalente de nature ou d'univers.

Une seconde catégorie de concepts verbaux est formée par les entités en voie de déchéance; citons comme exemples de cette classe l'affinité chimique, la vie, et, sous certaines réserves, le bien suprême en morale, le beau en esthétique, le juste dans le domaine des sciences du droit, etc. Une troisième classe enfin comprend les entités encore puissantes et d'autant plus utiles ou nécessaires qu'elles nous rappellent constamment les imperfections des ana-

lyses multiples dont elles forment le résumé succinct. Tel nous apparaît, entre autres, le concept de « socialité » qui fonde l'indépendance de la sociologie, qui empêche sa confusion avec la biologie et la psychologie, la science abstraite immédiatement antérieure et la science concrète dérivée. L'expérience des différentes branches du savoir et surtout celle de la biologie (théories vitalistes) et de la chimie (affinité) venant éclairer ce cas spécial, nous attachons déjà au concept de socialité une signification de moins en moins absolue. Pour notre part, nous avons même la prétention — fondée ou non, ce n'est pas à nous de le dire — d'avoir contribué à préciser, à limiter, à interpréter les concepts vagues et plus ou moins équivalents de milieu social, de filiation historique, d'imitation, etc., en précisant, en limitant, en commentant l'expérience collective correspondante et en l'expliquant, en dernier lieu, comme une interaction ou même une « intersubstitution » (une sorte d'affinité mentale) d'états conscientiels simples (psychophysiques) et composés (psychologiques).

Le positivisme, celui de Comte aussi bien que celui de ses grands prédécesseurs à partir du XVII[e] siècle, tomba, au cours de son infatigable croisade contre les « entités » théologiques, métaphysiques ou scientifiques, dans un malentendu plutôt pénible. En effet, cette longue lignée de philosophes ne cessèrent jamais de reprocher à la classe particulière de concepts contre lesquels s'exerçait leur verve, leur qualité de pures abstractions ; or, l'abstraction passait à leurs yeux pour un synonyme de l'irréel, du non-existant. La lutte qu'ils entreprirent dégénéra donc en une vaine campagne contre l'idée abstraite au profit de la chose concrète. Aujourd'hui, dans les sciences commençantes, telles que la sociologie et la psychologie, nous sommes arrivés, semble-t-il, à l'extrême limite de ce mouvement : des écoles entières de théoriciens de la connaissance nous prémunissent contre les terribles dangers des notions abstraites, ces embûches toujours dressées à l'esprit humain, et nous vantent l'incomparable sécurité des voies empiriques remplies de faits concrets et vivants.

Il y a, chez les adeptes de ces écoles, une tendance marquée à considérer les « abstractions vides » comme l'obstacle principal, l'ennemi héréditaire en quelque sorte, de la connaissance vraiment positive ou exacte. On nous rappelle que dans leur période « pré-

scientifique » toutes les branches du savoir ont usé et abusé de l'abstraction. On cite l'alchimiste séduit par la conception abstraite de l'unité essentielle de la matière et se lançant à la poursuite du problème de la transmutation des métaux; le médecin dominé par l'idée d'une cause commune de la santé et de la maladie et se livrant en conséquence à la recherche de la panacée universelle; et ainsi de suite jusqu'au moraliste que sa croyance aux entités idéologiques convainc qu'il est en son pouvoir, par quelques règles d'or, de bannir du monde social le vice, l'injustice et le malheur. On ajoute qu'il n'y a pas plus de « problème moral », au singulier, que de problème « physiologique » ou de « problème physique ». Il est aussi puéril de chercher le « bonheur en général » que de chercher la « santé en général », etc. On affirme enfin que toute connaissance, devenue positive, scientifiquement constituée, dédaigne de telles abstractions : elle se borne à découvrir « les relations réelles » des choses.

Ces formules courantes reflètent des idées peu claires quant à l'essence vraie de tout labeur scientifique. Elles prouvent que sur ce sujet d'une importance capitale la pensée moyenne flotte encore, indécise, hésitante. Qu'est-ce que « les relations réelles » que la science mûre ou constituée s'efforce uniquement de découvrir? Des concepts, des abstractions, et rien que cela. Ou les mots n'ont aucun sens précis, ou un rapport est, par définition, une idée abstraite. La connaissance excluant ou niant les propriétés générales des choses, est une notion contradictoire, un illogisme aussi abusif et manifeste que celui impliqué par ce terme : l'incognoscible.

La science rationnelle ne néglige ni l'abstrait, ni le concret, ces deux aspects inséparables des choses. Mais dans sa période de début, placée en face de la réalité concrète non analysée, irréduite en ses éléments constitutifs, elle travestit facilement le concret en abstrait, elle tombe dans les pièges multiples de l'idéation purement formelle ou verbale. Examinez attentivement les plus hautes généralités des sciences commençantes : sous ces masques abstraits vous verrez vite transparaître la réalité concrète très incomplètement décomposée. Chez l'alchimiste, ce sont certaines substances définies, l'or et l'argent, qui, grâce à quelques procédés des plus grossiers, deviennent capables de communiquer leurs propriétés à

tous les autres métaux. Chez le physiologiste primitif qui se confond avec le médecin, ce sont encore quelques liquides ou quelques poudres, certains mélanges extraordinaires dont l'absorption abolit les maux physiques, procure la santé et prolonge la vie. Chez le moraliste, enfin, même chez celui de nos jours, c'est la conscience morale, c'est-à-dire un fait brut, un ensemble concret de qualités psychiques superficiellement observées et décrites, qui produit le miracle de la transsubstantiation du vice en vertu, de l'injustice en justice, du mal et du malheur en bien et en bonheur.

Une méprise manifeste gît au fond des éloges qu'on adresse à l'étude comparée et critique d'un ordre quelconque de faits (par exemple, de faits moraux, juridiques, économiques etc.), et des reproches par lesquels on accable la réflexion qui se borne à leur « analyse abstraite ». Que veut-on dire? Que la première étude est irréfléchie ou dédaigne l'analyse? Assurément non. Mais si elle est analytique, elle est par là même abstraite. Le blâme ne saurait atteindre ni la réflexion, ni l'analyse, ni leur résultat inévitable, l'abstraction. Ce n'est donc pas de ces opérations intellectuelles qu'il s'agit dans la phraséologie coutumière. On y a en vue une tout autre opposition : à savoir, l'analyse abstraite des faits moraux dans beaucoup ou dans le plus grand nombre possible de sociétés diverses, et la même analyse se contentant de l'étude d'une morale ou d'une société unique; il s'agit donc, en somme, du contraste entre une induction très étendue et une induction très courte. Il est certain que la première vaut mieux que la seconde; et, lorsque nous pouvons l'instituer, nous lui attribuons une valeur scientifique que nous refusons à sa concurrente. Mais, encore une fois, ni ce que nous appelons la réflexion, ni ce que nous appelons l'abstraction ne sont nullement intéressées à ce débat.

J'ai parlé plus haut de malentendu. Je puis difficilement désigner par un autre terme la protestation positiviste contre ce démon malicieux que nos sociologues et nos psychologues s'efforçent à l'envie d'exorciser, contre ce Protée insaisissable qui revêt à chaque instant sous leurs mains une forme nouvelle : l'Entité. Abandonnons aux coups de cette critique facile les entités théologiques, Dieu et les dieux. Le caractère syncrétique et symbolique, c'est-à-dire, en tous cas, plus concret qu'abstrait (même chez les

panthéistes qui identifient l'idée de Dieu avec celle d'Univers) de ces concepts anthropomorphes ne fait plus de doute pour personne. Laissons aussi les plus vieilles entités physiques : le chaud, le froid, le sec, l'humide, les quatre éléments, les vertus essentielles des diverses substances. Il serait malaisé de faire accroire aux physiciens et aux chimistes de notre époque que ces descriptions tautologiques s'élèvent bien haut dans l'échelle abstractive. Bornons-nous aux entités qui figurent encore dans le domaine moins cultivé des sciences sociales et psychologiques : la conscience, la raison, le droit naturel, la liberté, la justice, la volonté de l'État (Staatswille) et, plus récemment, la race, l'esprit national, la souveraineté du peuple, etc. Il faut être volontairement aveugle pour ne pas voir que nous nageons ici en plein dans les grandes eaux du concret, des faits et des événements non analysés ou grossièrement et insuffisamment décomposés en conglomérats accidentels qui n'offrent rien de nécessaire, de simple ou d'irréductible. En vérité, à moins de renoncer au verbe articulé et à l'écriture, pour revenir au langage des gestes et des exclamations émotives, il est impossible d'être plus assujettis à la réalité concrète et plus empiriques, que tous ces prétendus abstracteurs de quintessence !

L'abstraction verbale est tout autre chose que l'abstraction réelle s'exprimant par des mots. C'est presque son contraire. La première est la transposition du concret dans le langage nécessairement conceptuel; elle n'a donc d'abstrait que son enveloppe extérieure. Et la seconde est la transcription réelle de l'idée abstraite dans le langage qui l'exprime si bien. Mais, comme il ne peut être question, dans les deux cas, que du plus ou du moins concret et du plus ou du moins abstrait, le passage du concept verbal au concept réel se produit toujours d'une manière insensible. Il suit de là que l'attitude de l'esprit la plus profitable au progrès scientifique est de considérer comme entachées de verbalisme toutes les abstractions, même les moins exposées au reproche d'être de simples noms collectifs désignant des agrégats concrets. C'est ce que semblent avoir instinctivement compris les positivistes. Leur erreur fut d'avoir érigé cette règle de prudence pratique en une vérité gnoséologique de premier ordre.

Devons-nous ajouter qu'à notre sens rien n'est plus insignifiant et rien ne révèle mieux le caractère puéril de nos disputes sur ces

matières, que la série d'adjectifs qu'on a accoutumé de joindre aux termes désignant la vision abstraite et la vision concrète d'un seul et même univers? Les abstractions sèches et mortes opposées aux réalités pleines et vivantes, ce contraste semble insinuer que le monde surorganique auquel appartient notre vision abstraite est un univers terne, froid, insipide, par comparaison avec le monde organique remuant, coloré, savoureux, auquel appartiendrait la vision concrète. Or, le monde social, le monde de la raison et de la conduite rationnelle, le plus éloigné du monde inorganique (de la matière estimée inerte et passive), constitue cette portion de l'univers où le mouvement, sous toutes ses faces, atteint son maximum d'intensité et d'où, sous forme d'action humaine, il se déverse à flots continus sur le reste de la nature qu'il entraîne dans son évolution incessante et incomparablement plus rapide. C'est le monde le plus concentré et le plus magnifiquement vibrant qui soit. Ce n'est pas le monde de la vie, non, certes; et cela pour cette raison bien simple que c'est, littéralement, le monde de la *survie*. Comparez les idées aux organismes et osez soutenir qu'elles n'ont point une durée, je ne dirai pas éternelle (la pérennité ne convient qu'à l'ensemble des forces cosmiques), mais infiniment plus stable ou plus « réelle », et en même temps une évolution plus variée, plus riche en combinaisons inattendues, que la durée éphémère et l'évolution plutôt uniforme de l'être vivant au sens biologique du mot. L'être doué de vie se perpétue par l'espèce; mais n'oublions pas qu'avec cette affirmation, nous passons déjà du concret à l'abstrait, nous entrons de plain-pied dans le royaume de l'idée pure, nous constatons entre des agrégats concrets des ressemblances, des identités d'ordre idéologique. La survie par l'espèce est le don de joyeux avènement que le monde social apporte au monde de la vie qui est aussi celui de la mort, de la sûre dissolution chimique.

Il est incontestable, d'ailleurs, que le monde surorganique, le monde de la survie, s'allie étroitement au monde organique, au monde de la vie et tend en quelque sorte à l'élever à son niveau, à l'entraîner dans son orbite. Et le même rapport se constate entre le monde organique et le monde mécanique ou physico-chimique. C'est pourquoi ni la vision abstraite de la nature, ni sa vision concrète ne sont jamais, l'une, exclusivement surorganique, et

l'autre, exclusivement organique (psychophysique). Toutes deux sont bio-sociales, psychologiques. Mais dans la première, dans la connaissance, c'est l'élément surorganique qui domine, qui fait fonction de chorège; et dans la seconde, dans la conscience, c'est l'élément organique. La vision concrète forme le point de départ de la connaissance qui, dans cette phase initiale, demeure encore foncièrement descriptive, empirique; et la vision abstraite correspond à l'âge adulte du savoir. Dans la première période le défaut de généralisations, le manque d'abstractions réelles se fait vivement sentir, et l'on y supplée par cette formation inférieure, les concepts verbaux. Dans la seconde, on débarrasse l'édifice déjà avancé de la science de la plupart des échafaudages qui l'encombrent sans la moindre utilité. Car c'est à tort, notons-le en passant, qu'on donne pour caractéristique à l'enfance du savoir l'entière absorption de l'esprit par des besoins d'ordre pratique, et qu'on voit dans ce qu'on appelle la tendance d'une discipline à devenir exclusivement théorique la marque certaine de sa maturité. Il n'en est rien; et ce qui différencie ces deux étapes d'une seule et même évolution, ce n'est pas l'absence de toute théorie dans le premier cas, mais seulement le caractère inadéquat du rapport, la nature lâche et précaire des liens qui dans cette phase unissent la théorie à la pratique. Entre les deux périodes se place une époque critique ou de transition, plus ou moins brève ou longue, pendant laquelle de chaudes disputes ont lieu qui roulent sur les plans et les devis, les méthodes et les procédés à employer pour l'œuvre constructrice. On en est déjà là — fort heureusement — dans les sciences sociales et psychologiques. Et pour notre part, nous ne demandons pas mieux que de nous associer aux efforts des savants qui se targuent de faire une guerre sans merci aux « entités », aux abstractions verbales des anciennes disciplines morales et politiques. Nous voulons bien contribuer, dans la mesure de nos forces, à chasser de leur dernier refuge ses hôtes autrefois si fêtés et tombés aujourd'hui au rang d'affreux parasites; mais nous déclarons bien haut que c'est pour introniser à leur place les abstractions réelles, les idées, les concepts autrement purs, la « moëlle » substantifique » de tout vrai savoir. Nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'un seul chemin mène à ce but : c'est la voie où sont depuis longtemps entrées les disciplines dites exactes qui, parmi les cornues de leurs

laboratoires et les tables d'opération de leurs cliniques, continuent triomphalement l'ancienne ascension du concret à l'abstrait, du composé au simple, du particulier au général, du multiple à l'un. Leur exemple devrait suffire à ramener les explorateurs du monde surorganique à une appréciation plus saine des rapports du concret avec l'abstrait, ou de la véritable nature de l'idée.

Sans sortir du même ordre d'idées, nous pouvons poser cette question : que signifie la thèse favorite des modernes théories de la connaissance qui assigne au savoir pour unique objet le *phénomène*, et comment cette thèse se concilie-t-elle avec cette autre, également courante, selon laquelle les lois, les rapports nécessaires des choses forment le but dernier des recherches scientifiques?

Quand l'analyse, aidée par l'hypothèse spécialisée ou vérifiable, décompose les agrégats concrets et aboutit à la constatation, entre les phénomènes de plus en plus simples, d'un rapport d'autant plus général et nécessaire que l'expérience correspondante — l'induction — aura été plus étendue et plus prolongée, elle opère sur le phénomène concret (elle l'a directement pour objet, disons-nous), et non sur le résultat de son opération, l'idée ou le rapport abstrait. Et lorsque, insatisfaite, la pensée analytique cherche à pénétrer plus avant dans l'essence intime des choses, ce n'est pas le rapport trouvé qu'elle soumet à son investigation — elle n'arriverait ainsi qu'à des exercices logiques verbaux, — mais bien les agrégats concrets déjà décomposés une première fois, et leurs diverses parties. Elle continue à s'attacher au seul phénomène concret, elle reste expérimentale dans le sens ordinaire du mot. Et comme le concret et l'abstrait sont des concepts essentiellement corrélatifs, ce processus se renouvelle sans cesse, indéfiniment. Toujours la science analyse la réalité concrète, et toujours elle obtient en résultat l'idée abstraite. Alors même qu'elle est la science spéciale de l'idée, elle envisage et étudie celle-ci comme un phénomène concret, un fait psychologique ou bio-social. C'est dans ce sens qu'elle est toujours phénoméniste.

Entre le savoir objectif ou expérimental et le savoir subjectif caractérisé encore comme verbal, il n'y a, en somme, qu'une seule différence, mais elle explique toutes les autres. Le premier marque la possibilité, pour l'esprit humain, dans certaines conditions déterminées, d'analyser, de décomposer le concret pour en faire

jaillir l'abstrait; et le second témoigne des difficultés, temporairement insurmontables, rencontrées par une telle entreprise. L'opinion vulgaire croit à tort qu'il y a là une inspiration préméditée, que les dialecticiens — anciens et modernes — commettent la faute grave de mal choisir entre deux routes également ouvertes devant eux. Il n'en est rien, ainsi que le prouve l'histoire des sciences naturelles les plus exactes, qui toutes ont passé par des phases de scolastique aiguë (phases dont le retour — peut-être périodique, régi par une loi à découvrir — reste possible). L'existence de la dialectique montre toutefois que la raison humaine n'abdique jamais : quand elle ne peut pas gouverner de fait, elle règne de nom.

Le reproche qu'on fait d'habitude aux sciences du monde surorganique : de ne pas se comporter à l'égard de la réalité comme les sciences de la nature extérieure, de ne pas étudier patiemment et minutieusement « ce qui est », — ce reproche, immérité au fond, prouve en outre combien peu on se rend compte des vraies conditions qui déterminent les progrès lents ou rapides du savoir.

Dans toute science l'esprit humain passe de l'analyse superficielle des phénomènes à leur analyse de plus en plus complète par une gradation quasi-insensible, conditionnée bien moins par le zèle ou même le génie de l'observateur, que par les nouvelles données, les découvertes des sciences antécédentes, — lumière forte et presque toujours inattendue jetée sur les faits étudiés, et lumière qui permet cette descente « en profondeur » qu'on explique par des causes et des circonstances en tous cas subsidiaires. Toute patience se serait usée en chimie, et la plus grande minutie n'aurait servi de rien ou serait allée à l'encontre du but poursuivi, aurait abouti au plus pur « verbiage », si le chimiste, faute de données quantitatives et physiques suffisantes, eût ignoré les lois du nombre, de l'étendue, de la pesanteur, de la chaleur, de la lumière, etc. Les alchimistes eurent beau être des expérimentateurs zélés et habiles, ne quittant pas, des vies d'hommes durant, leurs fourneaux et leurs alambics, ils n'obtinrent que des résultats douteux ou négatifs, ils ne firent que de la « métachimie » ou de la « préchimie ». Et les naturalistes de la « prébiologie » eurent le même sort. Toute leur admirable persévérance et leur scrupuleuse attention ne servirent qu'à encombrer l'histoire naturelle de

petits faits, de petits détails, de petites classifications et de nomenclatures tellement touffues que la meilleure des mémoires suffit à peine pour les retenir. D'autre part, combien de cadavres les médecins et les physiologistes de la même époque ne dépecèrent-ils pas et combien de malades et même de gens bien portants ne tuèrent-ils point, pour arriver aux idées les plus fausses sur les humeurs, sur le rôle des divers organes, sur les fonctions vitales les plus essentielles? Le mystère de la vie ne commença vraiment à s'éclaircir qu'à la suite de certaines découvertes chimiques.

Les sciences morales et politiques furent et restent logées à la même enseigne. Ce n'est pas la minutie au service de l'observation, ni la patience au service de l'induction, ni tels ou tels procédés merveilleux prônés par Bacon, Descartes, et nos modernes logiciens et méthodologistes — procédés que ces philosophes n'inventèrent point ni ne découvrirent, par la raison bien simple qu'ils n'inventèrent ni ne découvrirent l'esprit humain — qui leur ont manqué. Ce qui leur fit longtemps défaut, ce furent les recherches et les découvertes biologiques, la connaissance des lois de la vie sans laquelle il n'y a pas de connaissance abstraite possible des lois de la superstructure surorganique ou sociale. Prêcher la réforme méthodologique aux sociologues est un moyen assez médiocre pour faire avancer la sociologie; mais quand la méthode recommandée est, en outre, purement descriptive, quand, écartant l'idée d'une véritable expérimentation sociale (qui ne reculerait pas devant la « sociosection » ou législation intentionnellement expérimentale qui sera peut-être largement employée un jour), on nous sollicite à « patiemment et minutieusement » colliger des faits, des faits et encore des faits, nous ne pouvons que frémir à la pensée de ce fatras indigeste capable d'étouffer sous son poids les cerveaux les plus résistants.

Notons encore à ce propos la distinction qui s'impose, dans tout ordre de connaissance, entre les lois empiriques et les lois dites causales (ou abstraites) des phénomènes. Les premières permettent de prévoir et, par suite, de prédire certaines répétitions ou certains enchaînements de faits. Les secondes donnent lieu, en outre, à la manifestation de ce phénomène social particulier qu'il est convenu d'appeler l'intervention modificatrice de l'homme dans le cours naturel des choses. Et *seules*, elles ont le pouvoir de produire ce

dernier effet. Dans un cas, nous avons devant nous des sommes d'éléments toujours susceptibles de variation, puisque nous ne connaissons pas toutes leurs composantes (c'est ce qui distingue la connaissance empirique, ou analyse inachevée, de la connaissance dite scientifique, ou analyse de plus en plus complète); et dans l'autre, nous sommes placés en face d'éléments identiques et déjà bien définis. Comme nous le verrons par la suite, en étudiant de plus près le déterminisme spécifique des phénomènes sociaux, notre action modificatrice est inhibitive par essence, elle s'adresse toujours au concret résoluble en ses parties, elle n'a aucune prise sur l'élément abstrait tant qu'il demeure irréductible. Rien ne se perd, rien ne se crée dans l'univers est strictement vrai de l'abstrait, non du concret, variable par définition. Un phénomène peut entièrement disparaître en tant que phénomène concret : ses éléments seuls subsistent alors et donnent lieu, suivant le cas, à la reconstitution de phénomènes pareils au phénomène disparu, ou à la constitution de phénomènes différents. Notre pouvoir modificateur est conditionné par notre savoir abstrait, et il ne dépend que dans une faible proportion de nos connaissances descriptives. A mesure que la causalité empirique, celle des sommes ou résultantes insuffisamment analysées, cède la place à la causalité abstraite, celle qui réduit les résultantes à leurs composantes, la causalité « inintelligible » se voit remplacée par la causalité « intelligible ». L'intelligibilité d'un phénomène consiste en ceci, que nous le concevons comme un agrégat formé de parties qui se retrouvent exactement pareilles en d'autres agrégats; c'est littéralement, la « compréhension » du phénomène concret, la vue qui embrasse et saisit tous ses éléments jugés irréductibles. La nécessité empirique appelée probabilité se résout alors en nécessité logique appelée certitude. Conformément à ces vues, dans toute analyse un peu sérieuse ayant pour objet l'évolution des sociétés, il faut prendre soin de tracer une ligne-frontière très nette entre l'action des causes biologiques et celle des causes qu'on désigne sous le nom de « facteur économique ». Ces deux grands groupes de faits sont néanmoins très souvent confondus : au profit des causes de l'ordre biologique par les investigateurs des origines sociales, et au profit des causes de l'ordre économique par les historiens des époques de plus en plus civilisées. Arrê-

tons-nous quelques instants à la première de ces erreurs.

On a donné le nom de *congrégation* au fait par lequel débutent les plus lointaines ébauches de société et qui consiste dans l'affluence d'individus appartenant à la même espèce animale vers les lieux où sont réunies les conditions physiologiques — nourriture, etc. — nécessaires à leur existence. Or, ce fait, surtout lorsqu'il se manifeste dans l'espèce humaine, est plus complexe qu'on ne le croit d'habitude; il offre un double aspect; il est déjà, par un de ses côtés, surorganique ou social. La congrégation est le résultat aussi bien des besoins physiologiques individuels, que d'une expérience collective plus ou moins prolongée portant sur les différentes façons de satisfaire ces besoins, sur le choix des moyens à employer, sur l'existence effective de ceux-ci en certains endroits, etc.

Ce qu'on a appelé l'*agrégation génétique* présente le même caractère : c'est, en vérité, une congrégation à base sexuelle donnant naissance aux liens consanguins de famille et de parenté et débutant par le clan matronymique. Dans les deux cas, nous avons devant nous des phénomènes biologiques intimement unis aux premiers germes du fait social ou économique (de l'activité appliquant certains acquêts cognitifs à la satisfaction de nos besoins matériels).

Les groupes humains les plus rudimentaires (agrégations génétiques ou groupements mixtes, génétiques et congrégatifs à la fois) apparaissent ainsi comme déjà suffisamment pénétrés par l'élément surorganique, comme déjà fortement imprégnés du ciment social. Et la vraie nature de celui-ci se découvre avec éclat dans un phénomène qui caractérise toutes les sociétés primitives sans la moindre exception. Je veux parler du *totémisme*, fait sociologique universel que les premiers observateurs ont ignoré ou passé sous silence, le jugeant insignifiant, qui plus tard parut assez incompréhensible et mystérieux, et auquel, de nos jours, on reconnaît une valeur réelle, sans toutefois arriver à l'expliquer d'une façon suffisamment claire et uniforme.

Le *totem* (distingué du fétiche strictement individuel) est toujours constitué par une *classe d'objets*; c'est déjà, par suite, une idée générique, une abstraction. Elle signale la première conquête, manifestée d'une façon extérieure et durable, de l'expé-

rience collective, de l'interaction psychique. Le totem devient un objet de culte pour le clan, pour un groupe d'hommes qui, ralliés par un tel signe de nature abstraite, se comportent comme une famille unique indéfiniment élargie. Par cela seul qu'ils se donnent le nom du totem, les membres du clan s'attribuent une origine commune, se conduisent les uns envers les autres comme s'ils étaient issus du même sang. C'est le premier lien, *religamen*, commandant un premier système de rapports sociaux et d'actions collectives (services mutuels et attitudes communes vis-à-vis des autres clans).

Le totem est presque toujours *tabou*, intangible. L'idée de défense, de contrainte, d'obligation est virtuellement contenue dans celle d'activité ou de recherche commune. Dès la prime origine des sociétés, nous voyons l'interaction mentale et son résultat — la généralisation des expériences isolées et l'abstraction symbolisée inconsciemment par le totem — engendrer une longue suite de prescriptions, de sollicitations et surtout d'inhibitions de nature sociale. L'idée totémique (comme plus tard, dans les groupes sociaux plus avancés, les conceptions religieuses) pénètre la vie entière du sauvage, préside à tous ses grands événements, — naissance, puberté, initiation, adoption, mariage, chasse, cueillette ou récolte, maladie, mort; elle jette, en outre, dans ces milieux frustes, par l'idée de tabou qui en dérive, la première semence du droit, des plus anciennes notions juridiques (aide, protection, châtiment, etc.).

En dehors de notre hypothèse sur la nature essentielle du fait surorganique, le totémisme s'explique mal ou ne s'explique pas du tout. Quand Spencer et Lubbock s'efforcent de ramener le totem à la nécessité de dénommer le groupe et au besoin de personnifier, de réaliser le signe, le nom lui-même, ils s'arrêtent à mi-chemin; car cette nécessité de se donner un « nom collectif » emprunté à une notion collective est évidemment déjà le résultat d'une expérience également collective. Le totémisme est la première expression connue de ce produit de l'interaction psychique qui porte indifféremment les noms d'esprit, de raison ou de connaissance; c'est la plus ancienne des généralisations, l'abstraction-ancêtre. Dans cette phase initiale, la connaissance n'apparaît guère que comme une sorte de vague conscience collective, com-

mune à tous les membres du clan, conscience aussi réelle d'ailleurs que les consciences biologiques avec qui elle a un siège commun (le cerveau) et dont elle ne fait que trier, résumer et conserver le contenu le plus essentiel. Elle exprime ce contenu par le langage articulé qu'elle contribue à créer spontanément (en articulant, en joignant les uns aux autres d'une façon régulière et uniforme les cris, les exclamations de la période présociale ou purement zoologique). Et elle se manifeste aussi bien par les phénomènes appelés sympathie, altruisme, instinct social, solidarité, suggestion, imitation, etc., que par cette sorte de mémoire collective qu'on nomme *tradition* (expérience commune emmagasinée et prête à se perpétuer) et qui forme le lien social le plus puissant. A mesure qu'elles s'accumulent, les expériences traditionnelles — véritables réminiscences collectives — se différencient et constituent peu à peu autant d'espèces différentes d'aiguillons et de freins, d'incitations et de contraintes, d'exigences et d'obligations, de droits et de devoirs : traditions ou droits et devoirs familiaux et domestiques, traditions ou droits et devoirs économiques, professionnels, religieux, artistiques, etc.

Le clan totémique envisagé comme une famille indéfiniment élargie et surtout *débiologisée*, pour ainsi dire, une famille qui cesse d'être purement consanguine, marque un progrès considérable dans l'histoire de l'évolution sociale. Et ce progrès s'accomplit *pari passu* avec un progrès mental — de généralisation et d'abstraction — dû uniquement à l'expérience collective.

Le totémisme s'est profondément modifié dans son aspect externe au cours des vicissitudes historiques. Mais il n'en subsiste pas moins par sa racine profonde et ses traits essentiels. Le socialisme, par exemple, n'est-il pas, dans un certain sens, une sorte de totémisme moderne, tendant, par la connaissance (la généralisation et l'abstraction), à *départiculariser* la classe économique, faisant pour celle-ci ce que le totémisme et les formes sociales qui suivirent ont fait pour la famille consanguine et la tribu biologique? Je dis « départiculariser », car il ne peut plus être que vaguement question ici de « débiologiser », à moins que toute départicularisation, en s'attaquant à ce qui reste encore de « dominante biologique » dans l'individu social, ne soit considéré comme un processus similaire.

Le totémisme ancien renfermait le premier germe de la « socialisation » du couple sexuel et du troupeau humain primitifs, socialisation qui fut continuée d'une façon brillante et partiellement accomplie par les groupements collectifs bien connus de la patrie, de la nation, de la classe, de l'État.

Le totémisme moderne ou socialisme poursuit le même grand œuvre. Il contient le premier germe d'une socialisation plus profonde ou plus égalitaire (économique) de la classe, de la patrie et de l'État lui-même : la classe disparaissant, sombrant dans la profession libre et variable; la patrie s'unissant organiquement aux autres patries; enfin l'État devenant une fédération logiquement hiérarchisée de groupes sociaux autonomes.

EUGÈNE DE ROBERTY.

L'ÉNERGÉTIQUE ET LE MÉCANISME

AU POINT DE VUE

DES CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE

La physique mécaniste cherche à *expliquer* l'expérience; elle veut, au-dessous des apparences immédiates, trouver des faits permanents et généraux qui en rendent raison. Les mécanistes ne distinguent plus guère actuellement entre les hypothèses atomistes, newtoniennes ou cartésiennes. Ils visent, avant tout, à nous fournir une représentation de l'univers, construite à l'aide du plus petit nombre d'éléments possible, ces éléments était les plus simples possible. Comme, dans les sciences de la nature, c'est la mécanique, ou science du mouvement, qui utilise le plus petit nombre d'éléments, et les éléments les plus simples, il en résulte que ces physiciens cherchent à construire une représentation du monde physique en continuité avec la mécanique.

Il y a encore une autre raison qui les incline à chercher une représentation mécanique des phénomènes physiques : c'est qu'au fond toutes nos représentations psychologiques sont accompagnées de la représentation d'un mouvement, aussi bien dans le milieu extérieur que dans notre organisme. Une transformation physique est donc toujours liée, si nous en faisons l'analyse exacte, à du mouvement. De là cette idée de chercher à figurer tous les phénomènes par un mouvement. D'autre part, comme la science du mouvement essaye de représenter le mouvement à l'aide du plus petit nombre d'éléments possible, et des éléments les plus simples et les plus clairs, elle tend à réduire le mouvement à ses conditions géométriques. Les forces newtoniennes seront les simples effets du mouvement des masses (hypothèse atomique), et les masses elles-

mêmes seront dérivées purement et simplement des mouvements donnés dans un milieu homogène. On considère que l'hypothèse cartésienne est la plus simple et la plus démonstrative. Hertz, Sir William Thomson, Helmholtz, Gibbs, Lorentz, Larmor, se sont efforcés de mettre ces hypothèses en harmonie avec les découvertes les plus récentes, de façon qu'elles puissent les représenter suffisamment. Actuellement, sous le nom de physique des électrons, une science, issue de l'hypothèse mécaniste et cartésienne, cherche à représenter tous les phénomènes de l'univers en considérant que l'élément primordial est l'éther électro-magnétique, et que les mouvements qu'y produisent et créent les particules électrisées, sont l'origine des phénomènes que nous appelons matériels. La mécanique classique, telle qu'elle a été établie par Galilée et Newton, ne serait qu'un cas privilégié de cette mécanique plus générale, lorsque les particules matérielles considérées, et les agrégats qu'elles forment, ont des vitesses assez éloignées de celle de la lumière. Le mouvement seul est à la base de cette hypothèse. La notion de masse, elle-même, n'est qu'une fonction du mouvement. Larmor a essayé une représentation purement mécanique dans laquelle la dynamique des électrons se déduit du milieu où ils se meuvent.

Les énergétistes, au contraire, prétendent que c'est outrepasser le droit de la science et la portée de notre connaissance, que de chercher à nous représenter une source homogène et unique d'où pourraient se déduire tous les phénomènes naturels. La réalité ne peut pas être pénétrée sous les apparences qui la manifestent. L'hypothèse physique, au lieu de chercher à expliquer par des mécanismes ingénieux l'origine lointaine des phénomènes, doit se contenter de les classer et de les décrire. Tous les phénomènes physico-chimiques sont, en effet, des variations de l'aspect sous lequel se présente la nature, variations qui nous sont connues par nos sensations. Nous aurons une description scientifique de l'univers quand nous saurons exactement comment ces variations se produisent, quand nous pourrons prévoir d'une façon mathématique les différentes sensations que nous ressentirons dans des conditions déterminées. L'hypothèse énergétique affirme qu'avec les formules qu'elle déduit des principes de la conservation de l'énergie et de l'entropie, et avec des expériences détaillées qui précisent

dans chaque cas les quantités comprises dans ces formules, nous pourrons arriver à posséder cette description et ces moyens de prévision. Toute variation dans l'aspect d'un phénomène est, en effet, une transformation de l'énergie; on doit donc pouvoir déduire les variations des phénomènes naturels, des lois qui régissent les transformations de l'énergie. L'énergie n'est pas autre chose qu'une variable mathématique. La théorie énergétique se défend de toute enquête sur la nature intime de cette énergie. Elle laisse cette recherche aux hypothèses mécanistes. Pour elle, le problème essentiel est de trouver des formules liant les variations des variables « énergies », avec les variations observées dans l'expérience. Nous n'avons pas le droit de dériver toutes les représentations que nous offre la nature du type unique de représentation qu'est le mouvement. Le mouvement n'est qu'un phénomène (une manifestation d'une énergie particulière), comme les autres et il n'y a pas de raison pour qu'il soit pris comme l'équivalent de tous les autres.

La question posée entre l'énergétique et le mécanisme est d'abord d'ordre scientifique. A ce point de vue, chacune de ces théories se différencie de l'autre uniquement par la façon dont sont disposées et classées les différentes lois découvertes grâce à l'expérience. Quelle est la meilleure de ces dispositions, de ces classifications? C'est une question que le temps, d'une part, les progrès de la science, d'autre part, peuvent seuls résoudre; c'est une question qui n'intéresse que les physiciens, dans la pratique quotidienne de l'exposition et de la recherche des lois physiques. Remarquons que l'on pourrait même soutenir que les deux théories sont aussi légitimes l'une que l'autre et que ce débat ne comporte pas d'issue. En effet, on peut disposer le même contenu scientifique dans des ordres différents : cela dépend des principes que l'on choisit comme point de départ, et il se peut faire que rien ne soit changé dans la vue scientifique de la nature, au point de vue des connaissances que nous en avons, soit que l'on parte des principes de la thermodynamique, soit que l'on parte des principes de la mécanique. Dans un cas on considérera que les principes de la mécanique sont une conséquence particulière des principes relatifs à l'énergie. Dans l'autre cas, on considérera, au contraire, que les principes de l'énergie sont une extension des principes de la méca-

nique ou une addition nécessaire apportée à ces principes pour continuer avec fruit nos investigations sur la nature; mais l'ensemble de la physique, les connaissances réelles qu'elle nous donne, ne seront nullement modifiés, selon que l'on adoptera l'un ou l'autre système. Il n'y aura que la manière d'exposer qui changera. Ainsi, aujourd'hui, nous voyons que parmi les mécanistes, certains considèrent sans cesser d'être mécanistes, que les principes de la mécanique rationnelle ne sont qu'un cas particulier, le plus simple, des principes de la mécanique électro-magnétique. Cela ne veut pas dire que les lois de la mécanique soient fausses, ni même que le mécanisme soit une mauvaise méthode de recherche en physique; cela peut vouloir dire simplement qu'il faut compléter le mécanisme traditionnel par des représentations mécanistes nouvelles, ajouter aux principes de la mécanique des principes nouveaux, pour avoir une vue adéquate de la nature. Pour tout dire, puisque les physiciens contemporains se partagent sur la question et ne peuvent se convaincre, la question n'est pas soluble à un point de vue scientifique, au moins actuellement.

Mais ne peut-on pas, ne doit-on pas examiner la question à un autre point de vue que ce point de vue scientifique exclusif?

Certes, dans les problèmes soulevés par la science, il faut se garder avec soin d'aller sur les brisées des savants et d'y mêler son incompétence. La dialectique philosophique a été trop souvent portée à les résoudre d'une façon étrange et elle n'y a pas gagné grand crédit auprès des savants. Mais tout en reconnaissant que les questions générales (de méthode, d'esprit, d'idées directrices), en matière de science, sont encore du ressort des savants, que nul mieux que les praticiens professionnels n'est qualifié pour élaborer la logique positive de leur science, et même pour en aborder la philosophie, il faut reconnaître que la pratique, de la science ne suffit pas à résoudre tous les problèmes logiques et philosophiques qu'elle peut poser. Or, ici n'atteignons-nous pas un problème à la fois logique et philosophique? Car il s'agit d'une question de méthode et d'une question d'esprit. Et ne peut-on pas contribuer à sa solution, à l'aide de considérations psychologiques et historiques, puisque la science a évidemment des conditions psychologiques et historiques (voire sociales, mais ces dernières sont trop mal connues pour qu'on en puisse encore faire état)?

*
* *

Que le mécanisme ait des chances de se développer, parce qu'il répond à certaines nécessités psychologiques, c'est ce que ne nient guère les partisans les plus résolus de l'énergétique, Duhem en particulier.

Duhem et Ostwald accordent, avec plus de tolérance et de largeur d'esprit que certains philosophes, qu'il y aura toujours des mécanistes et que la science aura toujours un profit à tirer des hypothèses mécanistes : l'attitude mécaniste est donc pour un savant parfaitement légitime. Mais ils s'empressent d'ajouter qu'on peut se passer des hypothèses mécanistes. Il y aurait même pour la science un grand intérêt à les supprimer; et ils ne seraient pas éloignés de croire que la tendance mécaniste est une imperfection inhérente à certains esprits. C'est une habitude de travail qu'on doit tolérer chez ceux qui ne peuvent pas travailler autrement, parce que le travail donne toujours dans le domaine scientifique des résultats, mais c'est en somme une habitude de travail qu'il y aurait avantage à remplacer par une autre. La science n'y perdrait rien, au contraire...

Les esprits se classeraient en effet, d'après Duhem, en deux grandes classes : les esprits abstraits et les esprits concrets.

« [1] *Les esprits abstraits* se contentent de considérer des grandeurs nettement définies, fournies par des procédés de mesure déterminés, susceptibles d'entrer suivant des règles fixes, dans des raisonnements rigoureux et dans des calculs précis; il leur importe peu que ces grandeurs ne se puissent imaginer. Ils sont satisfaits, par exemple, s'ils ont défini un thermomètre, qui, à chaque intensité de chaleur fait correspondre un degré déterminé de température; s'ils connaissent la forme des équations qui relient cette température aux autres propriétés mensurables des corps, à la densité, à la pression, à la chaleur de fusion, à la chaleur de vaporisation. Ils n'exigent nullement que cette température se réduise à la force vive d'un mouvement imaginable animant des molécules dont la figure se pourrait dessiner. Pourvu que les lois de la

1. P. Duhem, L'Evolution de la mécanique, *Revue générale des sciences*, mars 1903, p. 255-256.

physique se laissent condenser en un certain nombre de jugements abstraits exprimables en formules mathématiques ils consentent volontiers à ce que ces jugements portent sur certaines idées étrangères à la géométrie. Que le monde physique ne soit pas susceptible d'une explication mécanique, ils s'y résignent sans peine.

Les imaginatifs ont de tout autres exigences. Pour eux, l'esprit humain, en observant les phénomènes naturels, y reconnaît, à côté de beaucoup d'éléments confus qu'il ne parvient pas à débrouiller, un élément clair, susceptible par sa précision d'être l'objet de connaissances vraiment scientifiques. C'est l'élément géométrique, tendant à la localisation des objets dans l'espace, et qui permet de se les représenter, de les dessiner ou de les construire d'une manière au moins idéale. Il est constitué par les dimensions et les formes des corps ou des systèmes de corps, par ce qu'on appelle, en un mot, leur *configuration* à un moment donné. Ces formes, ces configurations, dont les parties mensurables sont des distances ou des angles, tantôt se conservent, du moins à peu près, pendant un certain temps, et paraissent même se maintenir dans les mêmes régions de l'espace pour constituer ce qu'on appelle le *repos*, tantôt changent sans cesse, mais avec continuité, et leurs changements de lieu sont ce qu'on appelle le *mouvement local*, ou simplement le mouvement. »

Cette distinction, si elle signifie simplement qu'il y a des esprits qui tendent naturellement vers l'abstraction et la généralisation, et d'autres qui y répugnent davantage est très juste et très légitime au point de vue psychologique.

Seulement, ce qu'il faut bien voir, au point de vue psychologique également, c'est la vraie nature, la valeur de cette tendance et la valeur des œuvres qu'elle crée.

Si nous envisageons le premier point, il faut d'abord remarquer que cette tendance n'est qu'une *tendance*. Jamais elle ne peut être réalisée complètement. Un esprit abstrait, c'est-à-dire capable de comprendre une notion abstraite, sans aucun support concret, n'existe pas, et ne peut pas exister au point de vue psychologique. Il ne peut exister que pour un métaphysicien qui croit à la réalité des Universaux; et alors la notion abstraite devient elle-même une notion individuelle, vivante et... concrète, aussi concrète qu'une image de la perception sensible. La psychologie

nous montre une continuité constante entre la perception et le concept; elle nous montre encore que le concept n'est saisissable qu'au moyen d'une image, d'une perception résiduelle. L'aperception n'a avec la perception qu'une différence de degrés et non de nature. Il reste donc qu'il peut y avoir des esprits dont la tendance à l'abstraction est plus accentuée qu'elle n'est chez d'autres : mais qu'un esprit ne peut être purement abstrait. Il s'ensuit qu'une construction de l'esprit, la systématisation physico-chimique par exemple, ne peut pas être purement abstraite. Elle peut tendre à être aussi abstraite que possible, mais à l'insu de ceux qui voudraient réaliser cette limite psychologique du concèpt dégagé de tout élément représentable, de la notion purement intellectuelle, elle conserve toujours des éléments empruntés à la représentation sensible. L'entendement pur, la raison pure sont, depuis Hume et Kant, des formes vides que l'abstraction peut discerner, mais qui auraient bien du mal à être rajeunies par la psychologie et à reprendre une apparence de vie et de réalité.

Aussi l'énergétique obéit-elle à la loi commune, et Boltzman[1] a déjà remarqué, à bon droit, que quoiqu'elle veuille bannir les hypothèses figuratives, elle est obligée d'y recourir. Le symbolisme algébrique, les relations établies par les démonstrations mathématiques, ne sont-ils pas des hypothèses figuratives, des moyens de représenter les choses? L'expression mathématique, quoiqu'on en dise, est bien un support emprunté à la représentation, pour aider à comprendre la relation purement conceptuelle.

Certains mathématiciens voudraient bien par un souci louable de la rigueur, considérer la mathématique comme une promotion de la logique. Mais d'abord la logique pure n'est peut-être pas aussi indépendante de la représentation perceptive qu'on le croit, si le concept lui-même ne peut absolument s'en détacher. Et au fond qu'est-ce que l'implication de deux propositions, ou de deux concepts, sinon la concordance de leur substrat représentatif et empirique. Je ne puis comprendre que « homme » implique « mortel », en dehors des perceptions qui, dans l'expérience, m'ont fait constater que la structure de l'organisme humain implique une désorganisation nécessaire. Et puis, dire que la mathématique

1. Boltzman, *Ueber die Entwickelung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit.* Naturwissenschaftliche Rundschau, 14 octobre 1899.

est une promotion de la logique, comme dire que la physique est une promotion de la mécanique, cela ne veut pas dire que pour constituer l'objet de la mathématique il ne faille pas faire appel à des notions particulières, à des relations nouvelles, à des restrictions, et à des complications qu'excluait la logique pure. L'intuition du nombre, celle de l'espace, des relations qu'ils impliquent, paraissent particulariser les relations logiques, tout en s'appuyant sur elles, et en les continuant, pour les adapter à un objet nouveau, spécial. De même dans la physique mécaniste, la notion de l'énergie, de ses diverses formes, et des relations qu'elles impliquent, ou les notions électro-magnétiques paraissent modifier la mécanique pure et l'adapter à une matière plus complexe et plus spécifique.

Mais, en admettant même que les mathématiques ne fassent aucune part à l'intuition sensible, et soient un pur symbolisme logique, du moment que l'on se sert des mathématiques pour une autre fin que les mathématiques elles-mêmes, du moment que l'on sort du domaine des mathématiques pures pour entrer dans celui des mathématiques appliquées, cette dénomination l'indique, on fait nécessairement appel à un substrat intuitif. Dans la conception de Duhem, cela ne fait d'ailleurs aucun doute. La base qualitative qu'il donne aux notions fondamentales de son système est un appel à l'intuition sensible; mais comme l'a bien vu Boltzman, même là où il n'est pas fait appel à cette base qualitative, comme chez Mach, il est encore fait usage d'images représentatives, par cela même que le symbolisme algébrique perd son sens purement abstrait, s'il est possible que ce sens existe, et devient une notation d'éléments représentatifs. Ainsi, quand bien même la mathématique serait un jeu de concepts, du moment qu'on s'en sert dans la systématisation formelle des sciences physico-chimiques, il devient un mode de représentation : La systématisation n'est *formelle* qu'en apparence, car elle porte au fond sur des données empiriques. Elle n'a de sens qu'à condition de pouvoir se traduire en images. Il ne faut donc pas croire que l'énergétique comprend sans imaginer. L'énergétique, à bien l'analyser psychologiquement, comprend en imaginant, et c'est pourquoi elle a une valeur scientifique dans le domaine des sciences de la nature. C'est pourquoi elle peut être considérée comme une forme légitime de la science de la nature. La raison qui fait sa légitimité, et sa valeur, c'est qu'elle garde

du mécanisme beaucoup plus qu'elle n'en rejette, qu'elle est, à son insu, plus voisine de lui qu'elle ne le pense. Elle est, comme le mécanisme quoique à un degré bien moindre, un mode imaginatif de représentation des phénomènes physico-chimiques.

Il s'agit justement d'apprécier maintenant si, en essayant de réduire au moindre degré la nécessité par où il faut bien passer, par suite de notre organisation psychologique, de « représenter » les notions scientifiques, de conserver des résidus d'images sensibles, on fait œuvre utile, — si, par suite, cette tendance a des chances de s'imposer au détriment de la tendance contraire que représente le mécanisme.

Poussons-la à l'extrême, et efforçons-nous de déterminer le terme auquel elle doit aboutir. Nous ne bâtirons pas une hypothèse vide; car historiquement la scolastique l'a à peu près réalisée. Elle nous apprend en gros que le terme naturel de cette tendance, c'est le verbalisme. Et la psychologie de la connaissance corrobore cet enseignement de l'histoire. Le concept ne peut jamais éliminer tout résidu d'images. Mais au terme, l'image résiduelle se réduit à celle du mot qui le connote. Le concept tend, si l'abstraction est poussée aussi loin qu'il est possible, si l'esprit a une grande facilité à abstraire et à généraliser, à se confondre avec le mot et à se vider de tout contenu vivant et réel. La paille des mots remplacera le grain des choses.

Le verbalisme, ou, puisqu'il s'agit ici moins de symboles verbaux, comme dans la scolastique, que de symboles algébriques, le formalisme sec et vide, purement utilitaire, voilà le danger qui menace la théorie énergétique. Ce danger est surtout à craindre pour ceux qui ne créent pas la science par leurs expériences continuelles, pour ceux qui ne cherchent qu'à s'assimiler et à utiliser les résultats de cette création. Le formalisme des premiers est animé par la force des choses du même courant de vie qui anima dans l'esprit d'un Aristote, ou même d'un Hegel, l'idéologie pure. Mais le formalisme des seconds est bien vite un formalisme mort, une discipline étroite dans laquelle, à cause des résultats et des facilités qu'elle fournit, on finit par absorber la science tout entière. La possibilité de susciter une attitude de ce genre est pour la science pleine de périls. Et n'est-ce pas, bien que Duhem se range de suite parmi les créateurs, parmi ceux dont le travail est

fécond parce qu'il agrandit toujours le champ des recherches, n'est-ce pas cependant, si l'on veut lire entre les lignes, le reproche que lui adresse Bouasse, à propos de ses travaux sur l'hystérésis? N'oppose-t-il pas, dans sa critique, la réalité empirique, le travail concret du laboratoire, aux formules prématurées, aux généralisations trop hâtives, aux abstractions trop éloignées des faits, au formalisme qui veut enserrer le réel, mais le vide toujours pour cela de quelques-uns de ses aspects intéressants et importants? Et Bouasse ne recourt-il pas, dans cette même critique, aux modèles mécaniques, à la représentation sensible, à l'hypothèse figurative, car elle lui semble plus propre à faire saisir la réalité du fait? Elle est donc plus concrète; elle est une image, elle est donc plus près de l'expérience et des données qu'il faut retenir. Voilà le mécanisme bien vengé du reproche, qu'on lui adresse sans cesse dans l'autre camp, de substituer une nature arbitrairement simplifiée à la vraie nature. Que dire alors de l'énergétique, si elle substitue, on n'ose pas dire des mots aux choses, mais des formules de calcul, dont les termes sont souvent arbitraires, aux données de l'expérience, aux propriétés perceptibles des phénomènes? Mieux vaut avoir une explication encore lointaine, mais en contact avec les faits, qu'un formulaire plus précis, mais tout artificiel.

La grande raison psychologique pour laquelle le mécanisme semble ici préférable à l'énergétique, c'est au fond qu'il n'y a pas d'entendement pur : on ne pense jamais sans images. L'intuition sensible est nécessaire à la pensée, comme l'air à la vie. Dire qu'il n'y a pas d'entendement pur, pas de raison pure, ce n'est pas soulever la vieille et stérile querelle de l'apriorisme et de l'empirisme. Elle n'a plus grand sens, au point de vue psychologique. Admettrait-on avec Kant qu'il y a dans la pensée des éléments qui ne viennent pas de l'expérience? on est bien forcé d'admettre avec lui que ces éléments ne sont donnés qu'avec l'expérience, que toute pensée commence nécessairement avec elle. Celle-ci est la matière à laquelle les éléments *a priori* viennent s'appliquer comme une forme, et dans toute existence matière et forme sont inséparables. Dire que l'on ne pense pas sans images, c'est donc affirmer que, même si l'on admet un élément *a priori*, il faut accorder qu'il n'est donné et qu'il n'est saisissable qu'avec l'intuition sensible.

Cette question mise à part d'un élément ou plutôt d'une fonction

qui, dynamiquement, modifie en les assimilant les données de l'expérience, tous les psychologues s'accorderont à reconnaître que les idées, les concepts, ont une substructure d'images, de perceptions, substructure qui leur donne leur sens ou leur assigne leur fonction. En tout cas, au point de vue scientifique, la question est définitivement tranchée, et les énergétistes, plus empiriques que quiconque en matière scientifique, admettront que l'expérience seule peut fournir les prémisses d'un raisonnement. N'ont-ils pas souvent reproché au mécanisme de construire *a priori*, de donner au raisonnement une importance qu'il n'a pas? Alors pourquoi une fois que l'expérience a joué son rôle, s'efforcer de systématiser ses résultats en partant de généralités conceptuelles, de façon à déduire, en apparence, de formules, et par un raisonnement aprioristique, les moyens de prévoir les particularités des phénomènes réels? La méthode inverse, qui part des données les plus élémentaires de l'expérience, et qui, à la suite de l'expérience, les complique et les complète progressivement, en détermine plus précisément le domaine, cette méthode concrète n'est-elle pas, par rapport à la marche évolutive de la connaissance, comme à sa nature, préférable à la méthode abstractive? On a vu que cette dernière ne semblait pas en réalité plus économique pour la pensée, car elle augmentait les difficultés inhérentes à tout effort d'abstraction. Il est possible de dire en outre, maintenant, qu'elle est l'effet d'une illusion psychologique : le concept pur est un mythe, et un mythe dangereux. Puisqu'il n'a de sens que par une intuition empirique, puisqu'il est le résultat de l'évolution des images, n'est-il pas plus naturel de systématiser des connaissances en conservant toujours, à côté des formules, des intuitions empiriques capables de les remplir, comme dans la figuration mécaniste?

Les résultats que l'on peut atteindre à l'aide de la méthode abstractive sont, dès lors, d'un point de vue purement psychologique, assez aisés à circonscrire.

Si, comme l'a dit Kant, toute connaissance commence avec l'expérience, si tout concept repose sur une substructure sensible, le concept ne peut être qu'un résumé de connaissances ; il ne peut être un procédé d'acquisition, un moyen d'invention et de découvertes. La psychologie, en distinguant toujours l'imagination de la

conception, réservait l'invention et la découverte comme une propriété spéciale de l'imagination. L'activité créatrice de l'esprit s'opposait ainsi à son activité rationnelle, l'une allant de l'avant, ajoutant sans cesse, au milieu des hypothèses, des aventures, des risques, des illusions, des erreurs, à notre connaissance, l'autre ordonnant, réglant ce qui paraissait définitif. Mais la psychologie moderne, en effaçant, dans son sentiment profond de la vie réelle de l'esprit et de sa continuité organique, les distinctions abstraites et les oppositions arbitraires, en liant intimement l'image et le concept, l'imagination qui crée, et la raison qui harmonise, a peut-être encore rendu plus nette la nécessité de l'image dans l'invention, en même temps que la nécessité parallèle des concepts régulateurs, discipline de l'invention. Et c'est vraiment une théorie unanime de la psychologie contemporaine que le concept est un résumé de connaissances, ou, selon le mot heureux de Taine, un substitut. Il n'a de valeur, comme le papier-monnaie, que par les expériences qu'il recouvre. C'est un abréviateur utile et ce n'est que cela. Par conséquent envisager une systématisation conceptuelle, formelle, de nos connaissances scientifiques, c'est, de parti pris, borner la théorie scientifique au rôle d'abréviateur utile, de résumé de connaissances déjà acquises. C'est lui fermer tout le champ de l'invention et de la découverte; c'est considérer qu'elle ne sera d'aucune aide, d'aucune valeur pour faire progresser la science. La théorie n'est plus un moyen d'investigation. C'est une table des matières.

La plupart des énergétistes le proclament d'ailleurs. Pour Mach, le but dernier de la science n'est-il pas l'économie de la pensée? Ramasser nos connaissances de la façon la plus maniable, les condenser dans la construction la plus sobre, voilà à quoi doit viser avant tout la physique formelle. Or, la physique formelle est la forme définitive que doit atteindre la physique, si bien que la fin de la science est tout entière dans la description la plus condensée des phénomènes. Rankine, s'il ne formule pas d'une façon aussi explicite que Mach le principe d'économie de la pensée, n'en cherche pas moins une forme théorique qui soit le simple développement des acquisitions que la science considère comme définitives. La physique théoriqne ne cherche qu'à disposer, — toujours de la façon la plus utile et la plus simple, — les matériaux que lui

fournit la physique expérimentale. Mais là s'arrête sa tâche. Elle ne se soucie nullement d'ajouter à ces matériaux. Les progrès de la physique ne l'intéressent pas. Elle les constate et c'est tout. Elle ne crée pas, elle construit. Elle dispose, pour le mettre à notre portée, ce qui a été trouvé par ailleurs. La théorie n'est pas hypothétique; elle ne pousse pas l'imagination dans des voies nouvelles, à l'aventure peut-être, mais aussi à la découverte. Elle est simplement abstractive. Elle extrait des découvertes déjà faites un moyen harmonieux de les organiser.

Et Ostwald ou Duhem ne diront pas autre chose. La théorie est essentiellement une formule descriptive. Repérer les phénomènes, les observations empiriques, par un système de symboles facile à manier, qui groupe toutes les lois naturelles, voilà le but de la théorie physico-chimique. La théorie concerne donc seulement les lois naturelles *que nous connaissons déjà*, les observations *que nous avons déjà faites*, les phénomènes *que nous avons déjà étudiés*, et les résultats d'expérience, *considérés comme définitifs*. Jamais la théorie n'est proposée comme moyen de découverte. Elle doit faire en sorte que les résultats des calculs qu'elle permet, coïncident avec les résultats de l'expérience; mais en eux-mêmes ces calculs peuvent être tels ou tels, pourvu que leurs résultats, qui seuls importent, soient bien ceux que l'on cherche. La théorie peut, à la rigueur, être en elle-même telle ou telle; l'arbitraire peut avoir régné dans sa construction. Tout cela montre bien que la théorie n'a jamais la prétention de servir à la découverte des lois nouvelles, à l'étude des phénomènes non encore étudiés. Le voudrait-elle qu'elle ne le pourrait pas. Elle est naturellement stérile. La théorie est une traduction à l'usage de l'esprit, des résultats de l'expérience. Limitée à traduire, elle ne servira jamais à une découverte originale. Comme le démiurge des conceptions grecques, la théorie énergétique organise mais ne crée pas.

Aussi le domaine de la physique finit-il par se diviser en deux parties bien distinctes : la physique expérimentale et la physique théorique ou physique mathématique. Cette scission est encore admise plus ou moins explicitement par tous les énergétistes. L'analyse du développement de la physique par Mach place à côté d'une physique inductive et déductive, qui se meut dans le cercle de l'expérience, une physique formelle qui en systématise mathémati-

quement les résultats. Ce qui accentue chez ce théoricien l'isolement des deux physiques, c'est précisément que la phase déductive d'une étude physique est cette phase où les hypothèses systématisatrices sont encore les hypothèses inventives, où les théories imaginées (ce sont toujours des théories mécanistes) servent à la découverte. Elle se développe parallèlement à la physique inductive, tant que la science cherche à étendre son patrimoine et va encore à l'aventure dans l'inconnu des lois naturelles. Mais dès que par les hypothèses, parfois les plus bizarres, (peu importe les moyens employés, s'ils ne sont que des moyens) on est arrivé à formuler les lois des phénomènes, la tâche objective de la science est achevée; on connaît de la nature ce qu'on peut en connaître dans le cercle que l'on s'était proposé d'étudier. Et alors, pour ce cercle, commence la période où le savant n'a plus qu'à chercher à systématiser de la façon la plus maniable pour l'esprit, et pour les nécessités techniques, les résultats acquis. Le moyen le plus rapide de calculer les résultats que l'expérience fournirait dans le laboratoire, partant le moyen le plus rapide de prévoir, sous telles conditions données, les phénomènes naturels, leurs transformations successives, leur marche et leurs effets, voilà la théorie physique. La physique mathématique n'a point d'autre but.

Ostwald et Helm partagent absolument cette conception : la théorie physique est le but et le terme de la science physique; elle est une description au moyen du symbolisme mathématique, un repérage des phénomènes physiques. Elle est pour le savant ce que les points et les lignes marquées sur un canevas sont pour un ouvrier d'art. Le modèle, sorti de l'imagination inventive de l'artiste, est ici la recherche expérimentale du laboratoire.

Duhem pense à son tour que la théorie est un dispositif créé arbitrairement et librement par l'esprit, comme les combinaisons de concepts dans la logique formelle, de nombres dans l'arithmétique, de lignes dans la géométrie. Elle ne peut donc rien avoir de commun avec la physique expérimentale, sinon les résultats qu'elle doit permettre de calculer tels que l'expérience autorise à les prévoir. Elle est un instrument forgé par nous pour manier la matière que fournit la physique expérimentale; mais un instrument qui n'a de commun avec l'œuvre que l'utilité qu'il offre pour l'accomplir. L'arbitraire de la théorie physique ne se comprendrait pas

autrement : la connaissance d'un objet ne peut être arbitraire, elle est, au moins partiellement, imposée par la nature de l'objet. La physique théorique est à la physique objective ce que la logique formelle est à un ensemble de faits.

L'énergétique conduit donc à séparer absolument l'exposition de la vérité, et les moyens employés pour l'exposer, de la découverte de la vérité et des moyens employés pour la découvrir. Elle creuse un fossé profond entre l'expérience et la théorie. Le seul point qui les réunisse, c'est l'obligation à laquelle est assujettie la théorie, de permettre de calculer assez exactement les résultats de l'expérience. Mais en elle-même la théorie est indépendante de l'expérience, puisqu'elle n'a par elle-même aucune vertu inventive, aucune capacité de découverte. Son rôle en définitive est d'économiser notre travail intellectuel, dans le rappel des connaissances que nous avons déjà par ailleurs. C'est un aide-mémoire.

Il est certain que la théorie physico-chimique a toujours eu depuis la Renaissance ce rôle économique. Et en ce sens ce que Mach a appelé le principe d'économie de la pensée est vraiment un principe directeur de la connaissance scientifique. Principe dérivé d'ailleurs : il n'est, si l'on y prend garde, que la conséquence de la méthode déductive, c'est-à-dire du principe d'identité transformé lorsqu'il est appliqué au raisonnement démonstratif en principe d'identification. La forme la plus économique sous laquelle on puisse présenter un ensemble de connaissances, est évidemment une forme systématique; car les liaisons du système facilitent puissamment le rappel, le maniement et l'utilisation de ses éléments. Et de toutes les formes systématiques, une forme déductive, dans laquelle la démonstration mathématique effectue toutes les liaisons du système, est assurément à son tour la plus économique; car elle dérive de proche en proche les phénomènes les uns des autres.

Une formule mathématique est toujours une formule de dérivation : je n'ose pas dire de réduction, ce qui serait peut-être l'idéal de l'économie de la pensée; mais cette réduction des phénomènes les uns aux autres est formellement proscrite par l'énergétique et n'existe que dans le mécanisme. Or, le nerf de la dérivation et de la déduction, et ce qui la rend économique, c'est certainement le principe d'identité, et son application continuelle. Le principe

d'économie de la pensée est donc, en tant que principe directeur de la connaissance scientifique, beaucoup moins nouveau qu'il n'en a l'air. Le mot est nouveau et a ajouté d'ailleurs à la chose une précision et une limitation bien intéressantes. Mais la chose, à la considérer d'une façon très générale, est fort ancienne, car le principe d'identité est la première loi que la philosophie grecque ait nettement dégagée des démarches de la pensée théorétique. Aussi est-il incontestable que la théorie physique, comme toute théorie, comme toute science, comme toute connaissance, est grâce à la synthèse qu'elle recouvre et à la possibilité de déduction qu'elle cache, une économie de pensée. Et à ce point de vue, la théorie mécaniste, c'est-à-dire la théorie physique, depuis la Renaissance n'a aucun désavantage vis-à-vis de la théorie énergétique.

Mais pour être une économie de la pensée, et pour l'avoir toujours été, notamment depuis le xvi[e] siècle, la théorie physique ne doit-elle être que cela, et n'avoir d'autre propriété ou d'autre utilité? La plupart des savants ne sont pas de cet avis. Ils prétendent que la théorie est avant tout un instrument de découverte. Une conception de la théorie physique, assez fréquemment exposée à notre époque, ne fait-elle pas de cette théorie un élément de travail, dont l'objectivité, la conformité aux phénomènes naturels importent peu, *pourvu* qu'il suggère des vues nouvelles et qu'il pousse toujours plus loin nos investigations. Si cela est vrai, ce qu'il y a de plus important dans la théorie, ce serait moins sa valeur systématisatrice, sa vertu d'exposition de la vérité, que sa valeur créatrice, sa vertu d'invention. La théorie, œuvre de l'imagination, devrait toujours chercher à devancer sur le chemin de l'hypothèse, le raisonnement rigoureux et précis, ouvrir des aperçus nouveaux, féconds en erreurs sans doute, mais aussi féconds en vérités, puisque c'est toujours au milieu d'erreurs sans nombre que l'on s'est approché de la vérité.

Historiquement au reste, tels nous apparaissent bien le rôle, et l'utilité essentielle des théories physiques. Toutes les grandes découvertes ont été faites, non à l'aide d'expériences pour voir, mais d'expériences suggérées par de grandes théories. Et même la théorie a prévu quelques-uns des résultats les plus féconds de l'expérience. Ce n'est pas un des moindres titres du mécanisme que l'immense quantité d'expériences qu'il a provoquées, et l'ample

moisson de résultats qu'elles ont fournie. Chaque pas en avant, dans la science a été précédé d'un progrès dans les théories mécanistes. Et les expériences qui forment le contenu de la physique expérimentale sont toutes historiquement des expériences de vérification, et de vérification d'une hypothèse mécaniste. Toutes les découvertes de l'optique ont été subordonnées à deux théories mécanistes, la théorie de l'émission et celle de l'ondulation, et à leur rivalité. Faut-il rappeler que la théorie de Maxwell a provoqué les expériences de Hertz et de Zeemann, et que ces expériences sont en somme des vérifications de la théorie de Maxwell?

Aussi n'est-il pas étonnant que les savants qui ont analysé logiquement les conditions de la science expérimentale aient énoncé comme une des plus importantes la nécessité de l'hypothèse théorique. L'idée préconçue de Claude Bernard, la suggestion de l'imagination, dans l'induction, sont devenues des lieux communs de la logique inductive contemporaine.

A un point de vue moins banal et plus approfondi, H. Poincaré a montré combien la physique théorique tenait étroitement à la physique expérimentale — jusqu'à en être une simple promotion — et comment les principes ou les grandes hypothèses n'avaient à son avis de raison d'être que leur fécondité sur le terrain expérimental. Là est le véritable critère de leur validité, le titre imprescriptible de leur légitimité. Un principe, une théorie (car tout principe entraîne une théorie, et toute théorie postule des principes) ne sont admissibles qu'autant qu'ils suggèrent des expériences nouvelles, et que ces expériences apportent des résultats nouveaux. Ainsi la physique théorique sort de la physique expérimentale et y ramène[1]. Ou, plus exactement, il n'y a lieu de les distinguer l'une et l'autre que par abstraction. Elles sont deux moments inévitables, ou deux phases inséparables de la même méthode. La théorie, au fond, c'est la part de l'esprit dans la science, c'est l'activité créatrice, surtout lorsque théorie et hypothèse sont presque termes synonymes; et qui songerait aujourd'hui à supprimer la part de l'esprit dans la physique? Qui parlerait encore de l'empirisme absolu que l'on a voulu attribuer à certains savants, à Newton et à Magendi, par exemple, et bien à tort : car un savant

1. Cf. H. Poincaré, *Science et Hypothèse* (*passim*).

peut-il avoir la prétention de supprimer dans la recherche, les créations de l'esprit et l'imagination? Aujourd'hui, plus que jamais, l'hypothèse est partie intégrante de la méthode expérimentale.

Or, c'est pour faire de la théorie un répertoire, et seulement un répertoire, que Rankine, Mach, Ostwald, Duhem, ont imaginé et perfectionné la théorie énergétique. Ils ont voulu, le créateur Rankine le dit d'une façon bien nette, éliminer toute hypothèse de la systématisation, être purement abstractifs, extraire du connu les seules généralités qu'il autorise, Par cela même, la physique théorique qu'ils construisaient ne pouvait aider à la découverte que d'une manière accidentelle et indirecte : par un heureux hasard.

La nature de la construction énergétique entraînait d'ailleurs cette conclusion, en bonne logique. La découverte dans les sciences physico chimiques, est toujours le résultat d'une expérience. Une expérience est évidemment une suite de perceptions. Cette suite de perceptions ne se présente pas par une chance fortuite dans un laboratoire ou dans la nature. Il faut l'avoir préparée, y avoir « pensé longtemps ». Si on veut préciser cette « longue patience » on peut dire qu'il a fallu « imaginer beaucoup ». L'histoire d'une découverte est toujours un agencement d'images. Les idées n'ont de valeur qu'en tant qu'elles entraînent une multitude d'images. Ce qu'il y a, dans l'esprit du physicien sur la voie de la découverte, c'est donc toujours la prévision d'une série de perceptions possibles. La découverte physique consiste à actualiser par l'expérience une possibilité de perception. L'intuition sensible ou empirique, voilà une de ses conditions nécessaires.

Il résulte de là que l'hypothèse féconde dans le domaine physico-chimique est nécessairement une hypothèse imaginable, une hypothèse construite en termes de perception, en langage sensible. Une hypothèse, dont les termes ne se représentent pas d'une façon concrète, n'aura aucune vertu inventive. Elle sera comme ces poèmes romantiques d'un symbolisme si abstrait qu'ils ne peuvent ni émouvoir, ni inspirer. La théorie physique purement conceptuelle a des chances d'être inféconde. Excellent moyen descriptif pour résumer ce que nous savons, elle perd de cette excellence dès qu'il s'agit de pénétrer plus avant dans la connaissance de la nature. Et c'est peut-être pour avoir cru que toute la science physique se réduisait à la conception théorique des énergétistes, ou était du

même ordre qu'elle, qu'on a pu proclamer avec une apparente logique la faillite de la science. Une critique mieux informée en matière scientifique aurait vu que les énergétistes ne réduisaient pas toute la science à la théorie, et séparaient à cause de la stérilité plus ou moins aperçue de celle-ci, le domaine de la découverte et de l'expérience, du domaine de l'exposition systématique.

Il n'en reste pas moins alors, du point de vue des conditions de la connaissance, qu'il y a certainement un danger à isoler le domaine théorique du domaine de la recherche. L'attitude la plus simple, la plus normale, semble plutôt consister, toujours du même point de vue, à subordonner étroitement le domaine théorique au domaine de la recherche, et à poursuivre, même dans l'exposition systématique, dans ces sortes de revues générales que forment les théories, l'augmentation du capital antérieur. Ainsi ne sera-t-on point exposé à faire naître l'illusion d'une faillite prochaine.

C'est précisément ce que réalise le mécanisme.

Il offre en même temps qu'un procédé de systématisation, un procédé de découverte; car sa systématisation tout en essayant de correspondre aux expériences actuelles, et de les intégrer dans une construction logique, dans une synthèse démonstrative, s'efforce également de prévoir les résultats possibles des expériences futures. N'y a-t-il pas là une condition de santé psychologique pour la théorie physico-chimique? La science ne doit-elle pas, plus encore que sur le passé et le présent, toujours tourner ses regards sur l'avenir?

En résumé, la construction énergétique, en mettant les choses au mieux, n'envisage que nos perceptions actuelles; le mécanisme anticipant par ses hypothèses sur nos connaissances, essaye d'envisager encore des perceptions possibles. Or, l'univers n'est pas seulement composé des perceptions actuelles; il l'est encore des perceptions possibles; il est une possibilité de perceptions. Et la physique a pour but de rendre actuelles toutes les perceptions possibles, si elle veut nous faire connaître l'univers. La théorie physique, tout en nous offrant le tableau ordonné des perceptions actuelles, doit aussi compter avec les perceptions possibles, et même doit surtout chercher les moyens de faire passer ce possible à l'acte. Je veux bien que la physique ne doive ni altérer, ni dépasser l'expérience. Mais pour ne pas altérer l'expérience

il ne faut pas arbitrairement la restreindre à l'expérience acquise jusqu'ici. Et ce n'est pas dépasser l'expérience que faire une part à la prévision et à l'expérience de demain.

On arriverait même, sans forcer dialectiquement, je crois, les conclusions de la discussion, à montrer que, de l'énergétique et du mécanisme, c'est, malgré ses hypothèses et ses anticipations sur les perceptions virtuelles, le mécanisme qui reste le plus constamment et le plus étroitement fidèle à l'expérience. Qu'on se rappelle simplement l'absence voulue de représentabilité, de figuration empirique, l'idéologie abstraite qui caractérise la construction énergétique. Qu'on se rappelle qu'elle n'est saisissable, de l'aveu de ses défenseurs, que pour des esprits abstraits, qu'elle vise, non à être imaginée, mais seulement à être intelligible. Et au point de vue psychologique, on peut voir combien elle est loin, et combien elle tend à s'éloigner de l'intuition empirique, fondement de la recherche physique. Qu'on se souvienne en particulier de ces termes auxquels il est impossible d'assigner un sens concret, un sens physique, et qui ne s'introduisent arbitrairement dans la formule que pour corriger la distance qu''il y a entre les données numériques fournies par les instruments de mesure et les nombres que calcule la théorie. Si un mode d'exposition de ce genre peut avoir quelque effet sur la recherche, ce ne peut être que pour l'égarer, si l'on revêtait d'un sens physique la correction : car, ou bien cette correction cache une méprise fondamentale dans le terme qu'elle corrige, une inadaptation complète de ce terme aux phénomènes qu'il veut représenter, ou bien elle cache une multiplicité de phénomènes influant en des sens différents. Dans les deux cas la forme théorique telle que la conçoit l'énergétique ne donnera aucune indication sur les relations naturelles des phénomènes, et ne nous fera pas avancer d'un pas dans la connaissance de la nature.

C'est d'ailleurs ce que pensent des praticiens comme Van t'Hoff, bien qu'il incline lui-même vers l'énergétique comme forme d'exposition, parce qu'elle exclut l'hypothèse, et des physiciens critiques de la physique comme P. de Heen.

« Comme tout phénomène, l'équilibre chimique peut être considéré de deux points de vue différents, et les deux conceptions qui en résultent et se complètent mutuellement, peuvent être dis-

tinguées par les noms de *thermodynamique* et de moléculaire ou *atomique*.

« D'une part, on peut n'étudier l'équilibre chimique qu'au point de vue extérieur, sans se préoccuper du mécanisme qui en est la cause. Considérons par exemple, la décomposition du sulfhydrate d'ammonium,

$$AzH^5S = AzH^3 + H^2S,$$

décomposition qui s'arrête, comment on sait, lorsque les produits gazeux de la dissociation en présence du solide non décomposé ont acquis une certaine tension maxima. On ne voit dans cette décomposition que la formation d'une vapeur, jusqu'à une limite déterminée, aux dépens d'un solide de même composition. La pression, le volume, la température, l'état d'agrégation, la composition sont les seuls facteurs, tous *déterminables par l'expérience*, dont on se contente. L'analogie avec le phénomène purement physique de la vaporisation est manifeste, et la liaison se fait sur le terrain de la thermodynamique. dont les principes s'appliquent aux deux cas.

« On peut pousser l'étude plus loin par la considération du mécanisme mis en jeu, ce qui est surtout d'une grande importance dans l'équilibre chimique. Déjà l'état de repos qui caractérise un liquide volatil dont la vapeur a atteint sa tension maxima n'est qu'apparent, et résulte d'une condensation et d'une vaporisation équivalente et simultanée; il en est de même, à plus forte raison, pour le sulfhydrate d'ammonium, où la vaporisation provient d'une décomposition en acide sulfhydrique et ammoniaque. Cette notion acquiert une importance pratique lorsqu'il s'agit de l'influence que peut avoir sur l'état d'équilibre un excès de l'un des composants, l'ammoniaque, par exemple. Ainsi le 2ᵉ problème fondamental a pour but d'obtenir une connaissance plus complète des mélanges homogènes et des principes d'équilibre [1]. »

L'introduction d'une hypothèse relative à une constitution de la matière « peut être considérée, en dehors de sa réalité, comme un moyen didactique puissant. Toute la série des phénomènes se trouvant rattachée à une même cause et en découlant à titre de conséquence nécessaire, le lecteur peut prévoir par lui-même les

1. Van t'Hoff, *Leçons de Chimie physique*, I, 9.

faits qui vont s'observer. Mais indépendamment de cette considération d'ordre purement pratique, qui relègue toute théorie au rôle de simple moyen même technique ou de classification, les recherches théoriques ont, en réalité, un but plus élevé : celui de satisfaire un désir naturel de l'homme, celui de savoir, de remonter aux causes. Sans doute ces causes se présenteront toutes à nous sous forme d'hypothèses, plus ou moins probables : mais leur degré de probabilité ne fera que s'accroître à mesure que les faits permettront d'élaguer un grand nombre de possibilités, tout en tendant à confirmer de plus en plus celles qui traduisent probablement la réalité.

« Qu'il nous soit permis de constater ici qu'il existe une école de savants atteints d'un mal intellectuel qu'on pourrait désigner sous le nom de pessimisme scientifique. Elle paraît s'être condamnée à ne jamais tâcher de savoir : pour elle, toute conviction qui n'a pas la certitude du fait observé est d'importance nulle. La théorie de la lumière elle-même n'est qu'un jeu d'esprit fort ingénieux permettant au calculateur de développer toute l'élégance de ses formules.

« La science prend alors l'aspect froid d'une collection d'objets soigneusement étiquetés, et n'ayant entre eux que les rapports qui sont imposés par l'évidence ou par un certain nombre de principes fondamentaux.

« Sans doute, la détermination de ces rapports indépendants de toute hypothèse et qui ont trait, soit à la théorie analytique, soit à la théorie mécanique de la chaleur, présentent une importance telle qu'il est inutile d'insister pour le démontrer, mais ces sciences doivent être nettement distinguées de la physique proprement dite, dont la mission est de remonter le plus possible à la nature des choses.

« Pour établir la distinction qui existe entre la physique et la théorie mécanique de la chaleur, qu'il nous suffise de citer un exemple : Sir W. Thomson a démontré, en se basant sur le principe de la conservation de l'énergie, que la tension de la vapeur émise par une surface liquide concave est plus faible que celle émise par une surface plane, cette démonstration appartient à la théorie mécanique de la chaleur; elle est rigoureuse, mais elle élude complètement la recherche de la cause du phénomène. C'est

au physicien qu'est dévolue la mission de rechercher cette cause[1]. »

On peut donc, je crois, conclure, au point de vue des conditions psychologiques de la connaissance, d'une part, que le mécanisme paraît plus favorable aux progrès de la physique et répond mieux aux nécessités psychologiques de la recherche expérimentale, et, d'autre part, que la théorie physique n'a pas lieu d'être séparée de la recherche expérimentale.

L'œuvre de l'esprit dans la science, comme partout ailleurs, est une œuvre vivante. Une œuvre vivante est une œuvre profondément empreinte d'unité organique. L'unité organique dans la recherche scientifique exige que tout converge vers un même but : le progrès des connaissances. Psychologiquement, une physique théorique se développant arbitrairement à côté de la physique expérimentale, simplement pour la résumer et non pour la servir et anticiper sur elle, paraît assez difficile à concevoir. Une théorie énergétique, alors, ne pourrait jamais être que l'enveloppe d'une théorie physique. Elle devrait toujours surbordonner ses formules à une théorie mécaniste, et les présenter simplement comme des procédés auxiliaires de calcul, auxquels la théorie mécaniste fournirait un sens physique, sinon immédiatement; au moins dans l'avenir.

Abel Rey.

1. *La chaleur*, par Pierre de Heen.

DE

LA « PLASTICITÉ » DANS L'ASSOCIATION DES IDÉES

Le phénomène de l'association a été l'objet de bien des discussions et il est difficile d'apporter un nouvel appoint à l'étude de ses lois et de son mécanisme. Toutefois, on s'est attaché surtout à chercher les conditions requises pour qu'une connexion se produise entre deux états de conscience; on a tenté d'exprimer en formules précises la nature des liens qui joignent nos représentations mentales dans la succession des opérations psychiques. On sait par exemple qu'une représentation M doit appeler N par ressemblance, par contiguité dans le temps etc; entre M et N on connaît la nature de l'affinité. Mais toutes choses égales d'ailleurs, cette affinité elle-même est essentiellement variable au point de vue de son intensité. Or on peut dire que si les attributs qualitatifs de l'association sont d'ordre intrinsèque et relèvent de lois propres et bien spécifiées, ses attributs quantitatifs au contraire sont d'ordre extrinsèque et demeurent sous la dépendance de conditions extrêmement variées.

Dans certaines attitudes d'esprit les affinités de M sont aiguisées jusqu'à entraîner d'emblée au sein de la conscience N O P Q R S qui s'évanouiront aussitôt pour appeler en leur lieu et place T U V X Y Z. Les représentations s'attirent et s'excluent avec une dextérité remarquable; elles glissent les unes sur les autres comme autant de molécules fluides : la texture des opérations imaginatives évoque par comparaison la façon d'être des corps liquides.

Dans d'autres cas au contraire, les affinités de M demeurent paresseuses : M vit dans l'isolement, ou si M appelle N, N à son tour s'immobilise ou n'appelle qu'un groupement restreint de représentations voisines qui stagnent longuement dans le champ de la conscience. Les représentations se fixent; parfois, elles se cristallisent : la texture des opérations imaginatives évoque par comparaison la façon d'être des corps solides.

On peut dire qu'en général la plasticité des associations est en rapport direct avec le relâchement de la synthèse mentale : aussi bien est-elle plus marquée dans la rêverie que dans la réflexion. Mais ceci n'est nullement exact aussitôt qu'on touche aux extrêmes limites : la plasticité est nulle dans l'extase qui répond à un maximum de concentration, mais elle est nulle également dans la simple obnubilation ou dans la stupidité des anciens psychiâtres, laquelle répond à l'éparpillement complet, à l'entière dissolution de la synthèse mentale. En réalité dans le fonctionnement de notre activité psychique, deux forces sont en conflit. L'une pousse aux affinités en engendrant variété, mobilité et richesse; elle tend à la diffusion polyidéique : c'est proprement l'*imagination*. L'autre inhibe les affinités, engendre la fixité et d'une façon relative la monotomie et la pauvreté, en inclinant vers un degré plus ou moins marqué de condensation monoïdéique : l'*attention*. De la combinaison de ces deux éléments, de leur union en proportions très diverses dépendent les variations de la plasticité dans le jeu de nos associations.

I

Quand nous percevons un objet par voie sensorielle, ou quand nous évoquons simplement sa représentation, il se fait en nous un appel d'images plus ou moins nombreuses, ayant des rapports variables avec cette représentation ou cette perception. Par exemple l'idée du ciel éveille celle des nuages, de la pluie, des étoiles; elle éveille en outre l'idée du bleu qui appellera celle d'une robe ou encore celle des yeux ayant même couleur; l'idée de la robe ou des yeux évoque l'image d'une personne qui à son tour nous reportera dans tel lieu ou tel temps de notre vie, et ainsi de suite. Voilà bien le perpétuel courant qui entraîne nos pensées. Mais cette affluence d'images successives ne facilite pas au cerveau sa tâche utile qui est de connaître et de juger. L'objet qui en est le point de départ n'est ni expliqué ni rendu plus clair par ce tumulte d'aperceptions qui n'ont avec lui aucun lien logique. Pour que le phénomène de l'évocation trouve à s'appliquer d'une manière utile, il faut que la synthèse mentale soit maintenue en état de tonus par cette faculté dominante qu'on nomme l'attention. C'est elle qui impose un pro-

gramme au chaos de nos représentations et nous permet de les utiliser pour le jugement et la connaissance des choses. Ainsi dans tous les états qui sont caractérisés par le relâchement de la synthèse mentale, lorsque l'attention se disperse en un mot, les représentations surgissent au hasard, incoordonnées et illimitées, apparaissent et disparaissent automatiquement dans le champ de la conscience, sans que la volonté intervienne pour les provoquer ou les inhiber, de sorte que l'esprit tend naturellement au rayonnement des associations, à la pluralité des états de conscience.

De la cohésion entière au relâchement complet, il y a d'ailleurs des intermédiaires sans nombre. Dans l'acte de la réflexion, une représentation tient très nettement le premier plan, ou du moins elle tend d'une façon constante à le reprendre ou à le conserver. C'est que l'attention qui s'y mêle joue un double rôle : elle maintient dans le champ de la conscience les associations logiques ou rationnelles qui sont utiles, et elle refoule les associations automatiques qui pourraient venir en intruses gêner les précédentes. Ici, l'esprit foncièrement actif s'applique toujours à un but précis, à un sujet bien déterminé. L'homme qui réfléchit ne laisse mouvoir ses idées que dans un champ restreint; et quand on dit qu'il fait effort pour se soustraire à la distraction, on implique par là qu'il resserre au *maximum* sa pensée, la rappelant sans cesse sur le point donné, dès qu'elle tente de s'en écarter. L'esprit qui médite n'a déjà plus le même degré de tension. Il dirige encore ses idées, mais il cesse de les enfermer en une enceinte nettement limitée. Ses associations ne convergent plus vers un centre unique; elles s'étendent à plaisir, divergent en maintes directions sans perdre pour cela leur mot de ralliement, profitent avec complaisance des hasards de la route, et n'ont point peur des écarts et des digressions dont elles font au contraire leur profit. Mais laissons encore la pensée se distendre. La sensation d'effort disparaît presque complètement. Les images défilent comme d'elles-mêmes; elles se suivent, l'une appelant l'autre, au hasard des associations. Elles se groupent sans contrainte, s'étendent sans but défini ni limites précises, au gré du caprice et de la fantaisie. Et quand après un instant de cette promenade effectuée sans intervention de volonté consciente, nous renaissons à la vie réelle, nous sommes presque surpris du chemin parcouru. Allons encore plus loin, et nous voici

en pleine activité de songe. Alors l'esprit complètement passif est abandonné aux divagations sans bornes. L'homme qui rêve ne guide plus ses représentations; ce sont ces représentations elles-mêmes qui se meuvent dans un champ dont les limites peuvent être indéfiniment reculées. Les images aux contours fuyants se présentent sans ordre et s'agrègent au hasard d'associations disloquées, sans aucune tenue. Elles peuvent aboutir aux formations les plus imprévues et les plus fantasques.

Parmi ces différents modes de l'activité psychique, nous trouvons un degré de plasticité de plus en plus marqué dans l'association des représentations. Toutefois les songes dans l'état de sommeil se prêtent mal à un examen direct tant par introspection que par extrospection; d'autre part les conditions physiologiques qui les provoquent et les accompagnent rendent à peu près stérile la plasticité des associations, dont la succession ne peut être fixée et retenue. Les états de rêverie chez l'homme éveillé représentent au contraire un type de *plasticité maxima* qu'il est toujours facile de contrôler.

Avec Sully Prudhomme[1], on peut définir la rêverie « la contemplation intérieure d'une succession d'états de conscience spontanément associés ». L'absence de l'effort, tel est donc le trait distinctif de cette attitude mentale du rêveur qui s'oppose au travail volontaire de la réflexion comme le passif s'oppose à l'actif. Dans la rêverie, l'esprit ne poursuit aucun but. Il ne dirige plus ses idées comme dans la réflexion; il contemple leur défilé. Ses idées constituent pour lui non pas une propriété qu'il exploite, mais plutôt un spectacle auquel il assiste et dont les péripéties d'ailleurs sont pleines d'imprévu. Quoi qu'il en soit, l'absence de l'effort indique que l'état de rêverie répond à une attitude de repos par rapport à l'élévation du tonus attentionnel qui implique au contraire un travail pénible. On ne s'étonnera donc pas si nous sommes tous à quelque degré et successivement penseurs et rêveurs. Aussi bien peut-on dire que dans l'attitude mentale de tous les humains, il y a comme un balancement perpétuel entre le resserrement et la détente des facultés attentives Pour peu qu'on s'observe, on reconnaît que ces deux états se succèdent alternativement. A

1. Sully Prudhomme, *L'expression dans les Beaux-Arts*, Paris, 1883.

chaque instant nous reprenons la direction de nous-mêmes, et à chaque instant aussi cette direction nous échappe. Voici que nous avons tout empire sur nos facultés; nous sollicitons nos idées par une recherche nettement active, et quand elles nous apparaissent nous les tenons enfermées sous le contrôle le plus rigoureux. Mais vienne une éclipse de notre attention; alors tout se met en campagne, d'un mouvement spontané, sans consulter notre assentiment; et de ce dévergondage il sort malgré nous des idées, des images, des souvenirs que nous n'avons pas demandés. Le pouvoir personnel abdique entièrement; il lâche les rênes à nos facultés. Et voilà que nous vivons tout bonnement comme vivrait une chose : tout ce qui se passe en nous est vraiment fatal et marche au gré d'une force arbitraire. Nous ne commandons plus, nous nous contentons de subir.

Mais si la rêverie est à tous les hommes et si elle représente une activité de moindre effort, elle n'en offre pas moins en soi une richesse de représentations dont la réflexion est bien incapable. Cette richesse trouve d'ailleurs son application dans toutes les modalités de l'invention en général, et de l'invention esthétique en particulier. Paulhan dit avec raison : « l'intelligence n'invente pas tant par son jeu régulier, que par le profit qu'elle sait tirer de l'activité relativement libre et parfois capricieuse de ses éléments... L'idée directrice générale intervient pour choisir, pour accepter ou rejeter les éléments qui lui sont offerts, mais ces éléments, ce n'est généralement pas elle qui les évoque. Ils sont en bien des cas le produit du jeu spontané, quoique surveillé, des idées et des images, de tous les petits systèmes qui vivent dans l'esprit... Si les éléments ne s'affranchissaient pas quelque peu, s'ils ne se livraient pas à leurs affinités propres en rompant les associations logiques habituelles, si la coordination de l'esprit était trop serrée et trop raide, trop uniformément persistante, l'invention serait beaucoup plus rare. »

En fait, on peut vérifier que tout état flottant, vague, et incertain des associations, est évocateur d'images aux contours variés. Lorsque vous faites une sieste, laissez errer vos regards sur la tapisserie de la chambre. Dans les dessins souvent indécis de cette tapisserie vous découvrirez une série d'esquisses, une richesse incalculable de caricatures, de visages plus ou moins monstrueux,

disposés dans différents sens, presque toujours tronqués, mais dont votre imagination complètera les lignes avec une facilité remarquable. Si vous avez la fièvre, ces impressions fugaces se fixeront davantage; elles deviendront hallucinations sous l'influence des modifications mentales imprimées par le processus fébrile. Placez-vous maintenant à quelque distance d'un orchestre, assez près pour l'entendre, assez loin cependant pour n'en rien retenir, et de telle sorte que les harmonies musicales vous arrivent à l'état d'audition très vague. Vous vous accrocherez bien vite à des bribes de phrases à peine devinées dont vous compléterez vous-même la logique. Si vous aviez à cet instant même un appareil enregistreur, vous y fixeriez des compositions aussi originales que variées, dont l'inspiration ne vous serait jamais venue en temps ordinaire, malgré toute votre application et tous vos efforts. C'est que l'impression diffuse est comme un carrefour où viennent se rencontrer les idées les plus inattendues et les sensations les plus disparates. Avec les images précises, aux contours nets et bien définis, nous voyons ce que nous voyons, nous entendons ce que nous entendons, et notre activité en quelque sorte polarisée ne va pas au delà de la réalité étroite qui la fixe et l'immobilise tout entière. Avec les impressions vagues au contraire, le champ est ouvert à toute une riche floraison de possibilités dont chacune est le germe latent d'une sensation en puissance. L'imagination s'éparpille et se donne libre cours au milieu de toutes ces forces virtuelles qui ne demandent qu'à éclore. Dès que notre activité s'applique, elle se rétrécit; dès qu'elle flotte, elle s'étend. L'activité de la vie logique et utilitaire, parce qu'elle est appliquée, est une activité condensée et en quelque sorte cristallisée, par rapport à l'objet qu'on a préalablement fixé dans le champ de l'attention. L'activité de la rêverie au contraire, parce qu'elle est flottante, est une activité douée au plus haut point de propriétés diffusibles, et c'est en cela justement qu'elle est source de richesse. Aussi la rêverie, parce qu'elle favorise le libre jeu des associations est l'attitude féconde et chère au poète. Il y trouve des combinaisons que la réflexion ne lui fournirait pas. La réflexion en appliquant les forces mentales vers une direction unique, est bien une source d'associations, sans doute, mais ces associations, elle les tient en laisse comme on tient l'animal captif qu'on traîne à sa suite. Dans le

périmètre rigide et inextensible qu'on leur assigne, les images se sentent à l'étroit et la robe ajustée qu'on taille sur mesure leur moule les flancs tant et si bien que tout mouvement leur est interdit. Aux associations d'ordre poétique, il faut moins de rigueur et de servilité. Il ne faut point la robe étriquée que l'intransigeante attention commande et façonne; il faut l'élasticité sans limites d'une cotte modifiable à loisir; il faut les franches coudées de la rêverie. Dans l'attention, les associations s'agrippent, elles se fixent et demeurent; dans la rêverie elles flottent, se croisent et s'entrecroisent, se suspendent, se détachent, s'agrègent et se désagrègent. Sous l'œil négligent du despote endormi, elles dansent à plaisir le quadrille échevelé de la chimère et de la fantaisie. Coquettes comme les belles, infidèles. Oh combien! mais délicieuses dans leurs jeux éphémères et leurs rencontres toute faites d'imprévu, elles passent et repassent comme des bêtes effarouchées, se glissent subtiles et légères comme des sylphes, disparaissent et reparaissent encore comme des feux follets. L'affinité des représentations dans l'état de rêverie n'est donc pas la même que dans un travail mental adapté aux actes courants. Dans la plupart des opérations intellectuelles que nous appliquons au jugement de la vie journalière comme aux enchaînements plus complexes de la discussion scientifique, nos associations d'idées ont un caractère de fixité qui n'exclue pas la plasticité mais qui ne les autorise pas à se mouvoir en dehors de certaines limites. Elles doivent demeurer groupées en un tissu dense, et les seuls liens qui doivent les unir sont ceux de la logique. Lorsqu'une image mentale se présente dans le champ de la conscience elle s'y fixe, et tandis qu'elle s'y tient en relief, elle appelle autour d'elle un groupement limité de représentations dont la rencontre engendre un jugement. Il n'en est plus de même dans l'esprit livré aux caprices du rêve. Ici les représentations se recherchent et s'abandonnent tour à tour; elles s'attirent suivant les rapports les plus fragiles et les plus lointains; et sans s'arrêter longtemps dans le champ de la conscience, elles la frôlent simplement comme pour se jouer presque en dehors d'elle. Dès qu'une image se présente, des ondes vibratoires s'étendent à distance et à profusion : l'apparition de cette image soulève un concert d'échos qui se répondent et se répandent jusqu'à l'infini. Les rapports se diffusent, s'éparpillent. L'acte

mental y gagne en richesse ; il y perd en exactitude et en précision. Un simple mot réveille chez le rêveur toute une foule d'images, tout un groupe d'idées. Ces images, il est vrai, sont bien moins définies, ces idées sont bien moins déterminées, mais la puissance imaginative féconde à loisir chacun des fruits de cette évocation multiple dont les vibrations vont se répercutant au loin. Un ami de Verlaine lui demandait un jour comment lui venaient ses inspirations. Le poète qui était attablé au café Mahieu désigna du côté de la terrasse un store battu par le vent : « Vous voyez cette toile qui s'agite?... Pour vous, c'est un simple morceau d'étoffe que l'orage secoue... Pour moi, c'est tout autre chose. J'y reconnais la voile d'un vaisseau qu'ébranle la tempête et me voici tout épouvanté sur une mer en furie. Puis mon objectif fait un tour. Alors j'y vois un drapeau qui flotte ; le clairon vient de sonner la charge ; je fonds sus à l'ennemi et j'entraîne au feu une armée. » Cette diffusion des images, cet éparpillement de la pensée, peuvent être assez accentués pour qu'on ait peine à suivre dans ses méandres l'activité associative de certains poètes. Bien des œuvres modernes en particulier, évoquent au plus haut degré, et plus que de raison sans doute, cette impression d'une promenade errante dont les étapes se succèdent dans un charmant décousu, au hasard d'associations qui s'égrènent librement sans une unité directrice pour les asservir et les commander.

En vérité, la simple rêverie ne fournit que très rarement une matière artistique tout élaborée. Les images qu'elle procure ont une beauté purement subjective. Elles n'ont de prix que pour la contemplation intérieure ; elles ne charment personne hors celui-même qui les conçoit en les subissant. Pour les rendre esthétiques, il faut une activité nettement volontaire et des qualités de synthèse par surcroît. Il existe dans chacun de nous des images latentes qui se soudent, se décomposent pour se recomposer sans cesse. Mais le plus souvent nous n'y prenons garde. Ces représentations plus ou moins fugaces, et toujours confuses, nous dédaignons de les fixer. Il en résulte qu'elles ne vivent pas : à peine formées, elles se désagrègent. Le poète au contraire est à l'affût de ces combinaisons fuyantes, et lorsque l'une d'elles est utilisable, il la fixe au passage et la tire à part. Ainsi ces associations fortuites que nous laissons aller à l'état d'ébauche, il en fait une

réserve d'exploitation. S'il n'y avait pas quelque paradoxe à nous exprimer ainsi, nous dirions volontiers que sa rêverie doit être attentive, encore que l'attention est par certains côtés en opposition formelle avec la rêverie. Aussi le commun des mortels n'a point l'habitude d'extérioriser son rêve ; il évite de rêver tout haut, et quant, au sortir de son égarement il est rejeté dans le monde du réel, il oublie la matière du thème illusoire, et au reste il lui importe peu de la retenir. Le poète, au contraire, respecte ce rêve. Il le fixe et l'extériorise; il en fait un butin précieux, un aliment cher. Bien mieux, il fait un tri dans son arsenal. Tant que les images progressent dans le bon sens, il se garde d'intervenir. Mais viennent-elles à s'écarter du droit chemin ou à choquer les principes du goût, il les arrête; puis de nouveau il les abandonne après avoir rectifié leur orientation. Il y a donc là une intervention constante du jugement qui stimule et utilise pour le mieux le travail spontané de l'imagination. Contrairement à ce qui se passe chez le simple rêveur il y a chez le poète, suivant l'expression de Souriau [1], « tout un jeu subtil de pensées, qui enveloppent comme d'un réseau délié les images en voie de formation, qui les relie les unes aux autres, qui les attire ou qui les écarte. » En un mot, si la formation des images échappe à la volonté consciente du poète, leur utilisation est toute œuvre de volonté et de conscience. Le poète ne rêve pas seulement, il compose. En cela, et en cela surtout, il est bien poète, et non point rêveur simplement.

La plasticité associationnelle ne peut s'augmenter sans influer d'une manière notable sur la qualité des liens qui unissent les états de conscience. Et tout d'abord, ces liens sont rarement logiques. Les rapports logiques en effet s'effectuent surtout à l'aide des termes généraux et des mots abstraits. Or les expressions générales ou abstraites sont autant de synthèses dont chacune est représentative de perceptions élémentaires plus ou moins nombreuses, localisées en des territoires distincts, mais reliées entre elles par des fibres associatives et réunies d'autre part à l'image verbale qui leur constitue comme un lieu commun de rendez-vous. Cela revient à dire que tout rapport logique implique dans ses éléments un travail d'analyse, et ce travail substituant au charme

1. Souriau, *La rêverie esthétique*, F. Alcan, 1906.

un effort pénible, est l'ennemi naturel des états de rêverie. Le rêveur, tout comme les enfants et les primitifs n'évoque que des perceptions élémentaires prises à l'état naissant, et utilisées dans leur matière brute, si l'on peut ainsi s'exprimer. Cette substitution naturelle des perceptions élémentaires aux concepts généraux supprime le travail incessant de décomposition qu'entraînent ces derniers dans la pensée par rapports logiques, mais elle nous ramène forcément au caractère d'incomplétude et d'indécision de la pensée mal élaborée, telle qu'on se la représente chez les peuples de l'antiquité. On sait en particulier que dans les langues synthétiques anciennes, les objets n'étaient désignés souvent que par une de leurs qualités, la plus marquée, la plus frappante pour l'esprit. Il en résultait qu'une multitude d'objets participant à cette qualité restaient confondus sous une même dénomination et tendaient à s'identifier. Cette incomplétude d'analyse, cette insuffisance de discernement dans l'appréciation des différences de second plan, cette assimilation plus ou moins grossière d'objets disparates, voilà la conséquence évidente du mode d'activité de la pensée dont nous venons d'indiquer les bases. Toutefois, la tendance aux associations élémentaires n'entraîne pas de simples rapprochements; elle crée l'antithèse pour des raisons identiques et par le même mécanisme. De même que l'activité mythique néglige certaines différences pour n'apercevoir que les points de contact et conclure de ce fait à une entière similitude que la logique ne justifie pas, de même elle néglige les formes de passage, les ressemblances de second plan, pour favoriser les oppositions violentes. Aux associations par contiguïté, viennent s'adjoindre naturellement les associations par contraste. Les unes et les autres sont après tout et en résumé le témoignage d'une activité mentale qui n'utilise pas les acquisitions dernières de l'esprit, nous voulons dire, les pouvoirs logiques des termes généraux et des mots abstraits. Elles sont l'apanage d'une évolution incomplète chez les enfants et les primitifs, comme elles sont l'apanage d'une disposition spéciale de l'esprit chez le rêveur. Cette absence de tout rigorisme dans l'affinité des représentations doit autoriser à pratiquer des liaisons lointaines, en négligeant les termes intermédiaires qui servent de soudures. C'est encore là un trait important du mécanisme associationnel au cours des états de

rêverie. Les associations par bonds, y sont constamment admises. Elles abolissent les nuances et les gradations, elles établissent d'emblée des équivalences; elles imposent des identités entre deux objets dont le rapport est cependant lointain. De telles considérations justifient d'ailleurs la fréquence de l'ellipse chez les poètes.

Mais il y a mieux. Au cours des états de rêverie, ce ne sont pas les affinités purement substantielles qui permettent l'enchaînement des représentations. Le mot qui n'est qu'un symbole et dont la valeur reste négligeable au point de vue des associations logiques a pourtant une forme; il n'est qu'un signe, il est vrai, mais ce signe est un son, et les sons en s'appelant pour leur propre compte peuvent devenir à leur tour la source d'un enchaînement. Cet enchaînement sera tout arbitraire; la raison n'en fera aucun cas au point de vue logique, pour peu qu'elle soit en éveil; mais comme les états de rêverie marquent un relâchement plus ou moins complet des forces de contrôle, ces associations verbales purement arbitraires pourront s'y glisser.

Tout d'abord il faut observer que le mot évoque indépendamment de son sens une foule de représentations particulières, qui varient avec chacun de nous. Le même mot prononcé devant plusieurs personnes éveillera, en dehors de l'image primaire, des représentations secondaires extrêmement variées. Chaque mot a son histoire, et, envisagé en soi, nous apparaît entouré de souvenirs. Il nous a servi déjà dans des circonstances passées, nous l'avons entendu sortir de telle ou telle bouche, dans tel ou tel lieu; ou bien nous l'avons lu, nous l'avons écrit, et de tout cela il a conservé l'empreinte. C'est toute une escorte qu'il traîne, et de cette escorte on peut voir surgir des associations très inattendues. C'est ainsi que la rencontre d'un mot fait surgir soudain l'image d'une personne oubliée de longue date, le tableau d'un lieu auquel on ne pense plus depuis bien des années. Mais il convient d'ajouter que les mots au lieu de s'enchaîner d'après des affinités réelles, s'assemblent dans certains cas suivant le hasard des sons. Il en résulte que des rapprochements arbitraires de mots sont substitués au rapprochement nécessaire et universel des idées. Les mots s'attirent mutuellement par suite de leurs ressemblances sonores; ils se répercutent les uns dans les autres comme les notes successives d'une phrase mélodique, et ils tendent à se grouper d'eux-mêmes suivant des

lois différentes de celles qui président à l'enchaînement de la pensée. Les allitérations et les assonances donnent alors au mode d'enchaînement des images mentales une orientation tout automatique. Le vulgaire calembour est l'expression la mieux définie de cet automatisme verbal sous une forme voulue et recherchée. Mais spontanément ces associations se produisent avec une extrême fréquence, dès qu'il y a relâchement de la synthèse mentale. Albert Maury les a étudiées dans les états de rêve : « Un matin que je me livrais à une réflexion de ce genre, raconte-t-il, je me rappelai que j'avais eu un rêve qui avait commencé par un pèlerinage à Jérusalem. Après bien des aventures, que j'ai oubliées, je me trouvai rue Jacob chez M. Pelletier le chimiste, et après une conversation avec lui, il se trouve qu'il me donna une pelle en zinc, qui fut mon grand cheval de bataille dans un rêve suivant. Voilà trois idées, trois scènes principales qui me paraissent liées entre elles par les mots : pèlerinage, Pelletier, pelle ; c'est-à-dire par trois mots qui s'étaient associés en vertu d'une simple assonance, et formaient les liens d'un rêve fort incohérent d'ailleurs[1] ». Cette valeur du mot comme source d'association dans les états de plasticité *maxima* n'est pas seulement vérifiée dans le rêve avec perte des facultés de contrôle et d'inhibition ; on la retrouve dans les formes les plus élevées de la rêverie consciente. C'est ainsi que le poète n'exploite pas seulement la force expressive des mots et leur correspondance habituelle aux choses ; à la faveur de la rime et jusqu'à un certain point toutefois, il fait des mots eux-mêmes les germes concrets de ses opérations psychiques. Chez Victor Hugo, par exemple, c'est le mot qui éveille l'idée et qui la précède. Il n'y a pas une idée d'abord, puis une expression pour la rendre ensuite. L'expression sonore naît spontanément et entraîne l'idée. Le développement est amené presque fatalement par la succession ininterrompue des mots. Chaque mot représente une image et chaque image appelle une image nouvelle, parce que chaque mot met en branle d'autres mots nouveaux. Ainsi les associations d'ordre automatique tendent à dominer d'une façon patente dans les cas où la plasticité associationnelle s'accroît d'une manière notable, et ceci n'est point pour nous étonner, car la plasticité associationnelle d'une part et

1. Alfred Maury, *Annales médico-psychologiques*, 2e série, t. V, 1853, p. 140.

la fréquence des associations automatiques d'autre part, sont également favorisées par un relâchement de la synthèse mentale.

Est-ce à dire que le polyidéisme et le relâchement de la synthèse mentale iront s'accroissant de façon parallèle indéfiniment? Il n'en est rien, contrairement aux prévisions qu'on pourrait tirer superficiellement des relations que nous venons d'énoncer. Augmentez le relâchement de la synthèse mentale, la plasticité deviendra de la déliquescence; les frottements des différents rouages seront si bien évités, que les parties désormais ne pourront plus se rejoindre; la texture des opérations psychiques prendra une telle laxité que les éléments qui la constituent tomberont en poussière ou se diffuseront en vapeurs; le polyidéisme fera place au non-idéisme. Si nous voulons avoir une idée de cette plasticité des représentations allant jusqu'au degré extrême de l'évanouissement, nous n'avons qu'à envisager les états d'*obnubilation* survenant de façon transitoire, en tant qu'expression de fatigue. En pareil cas les processus mentaux commencent par flotter au gré du hasard, avec ce caractère d'indépendance et d'indifférence que nous signalions plus haut. Nos représentations ne sont plus élaborées en vue d'une synthèse, mais simplement fixées en tant que sensations, nos jugements ne vivent plus que d'associations automatiques préformées, et le sentiment qui se dégage d'un pareil état est un sentiment de non-effort pour la prise de possession de la réalité. Bien souvent les choses ne vont pas plus loin. Après une courte phase d'épuisement, le tonus attentionnel se relève et la vie mentale reprend son cours habituel. Nous avons alors l'impression — suivant la formule courante — de « sortir des nues ». Mais le relâchement de la synthèse mentale peut atteindre un degré beaucoup plus marqué. Alors, si vous cherchez à définir l'effet que produit sur vos sens la présence des objets ambiants, voici à peu près ce que vous observez. A mesure que votre attention se disperse, tout ce qui vous entoure vous paraît de plus en plus lointain et comme suspendu dans le vide. La vie flotte en dehors de vous, et toutes les sensations qu'elle vous apporte défilent devant vous comme autant d'ombres chinoises qu'un impalpable rideau tiendrait séparées de vous-même. Ces sensations d'ailleurs, il vous semble qu'elles viennent à vous plutôt que vous n'allez à elles; vous les subissez plutôt que vous ne les prenez et vous n'avez en aucune façon le sentiment d'un travail actif en vue de les faire vôtres. Si par une

sorte de dédoublement, vous rentrez alors en vous-même, pour vous regarder voir, pour vous écouter entendre, il vous semblera que vous êtes à la fois deux hommes dont l'un fonctionne en automate et dont l'autre regarde fonctionner le précédent, celui-ci assistant à tout ce qu'éprouve celui-là. Mais à ce moment même il se produira une sorte de déclic. Un voile se crève. Vous êtes au réveil... et la vie reprend son cours. Ce complet relâchement de la synthèse mentale ne permet plus aucun enchaînement. Il confine au néant, et il devient le néant même en atteignant ses dernières limites. Ici les images sont vraiment absentes, ou si elles existent, c'est toujours d'une manière latente et inaccessible à la pleine conscience : elles ne peuvent donc s'agréger en associations. Cela est si vrai que si l'on nous surprend au cours d'un pareil état, toujours fugitif d'ailleurs, et si l'on nous demande « A quoi pensez-vous? » nous répondons invariablement « A rien ».

*
* *

Les relations que nous venons d'exposer trouvent leur expression dans les cadres pathologiques, mais avec des variantes nombreuses.

Dans la *manie* tant idiopathique que symptomatique, l'abaissement du *tonus* attentionnel abandonne les facultés imaginatives au gré de leur automatisme. Il y a donc là quelque chose de très analogue à l'état de rêverie, mais l'analogie est loin d'être entière.

Dans l'état de rêverie, les affinités restent simplement normales entre les images; toutefois l'attention cessant de sélectionner ces images, de les restreindre et de les grouper sous son joug, les images vont leur train, tout bonnement, les rênes sur le cou. Dans l'état maniaque, au contraire, les facultés imaginatives ne sont pas libérées seulement par le relâchement de l'effort attentif; elles sont exaltées pour leur propre compte, et de cet éréthisme pathologique il ne naît pas une simple plasticité, mais bien une incontinence, une « fuite des idées. » Ce n'est plus seulement l'abondance et la liberté des représentations; c'est leur course hâtive et désordonnée, c'est leur affolement. Ce n'est plus seulement le régime libéral; c'est le tumulte, c'est l'anarchie.

Nous avons dit déjà qu'à l'état normal, une aperception appelle

autour d'elle jusqu'à la conscience d'autres images associées. Seulement l'esprit sain supprime les représentations inutiles ou contradictoires, au lieu que dans les états de dissociation de la synthèse mentale, il est incapable d'éliminer, et se laisse aiguiller par des associations d'ordre automatique qui à chaque instant le font dévier de la ligne, si l'on peut ainsi s'exprimer. Cette intervention incessante des représentations automatiques dans les processus mentaux, les états maniaques, permettent au psychologue le moins affiné d'en relever l'influence patente. L'excité maniaque a perdu l'usage de la volonté qui dirige et réfrène l'enchaînement de nos pensées; chez lui cette action frénatrice devient impossible et fait place à l'automatisme cérébral. Les impressions sensorielles évoquent des souvenirs qui s'associent entre eux ou aux perceptions actuelles avec une telle spontanéité que l'intelligence erre à l'aventure sans direction et sans règle : c'est le vol de la chauve-souris. Chaque représentation ne pouvant se fixer dans la conscience est aussitôt remplacée par une autre et dans cette succession rapide de représentations qui défilent sans ordre et sans lien, on remarque la fréquence toute particulière des associations par contiguïté, par contraste et par assonance, des associations d'ordre automatique en un mot. Cette « fuite des idées » donne au premier abord l'impression d'une incohérence complète; mais comme l'a fait observer Foville, si l'on se donne la peine d'écouter longtemps les maniaques, et d'étudier avec persistance le mécanisme de leurs divagations, on finit par saisir un certain rapport entre ce qu'ils disent et ce qu'ils ont entendu immédiatement auparavant. Parfois c'est un mot qui vient d'être prononcé et dont le sens provoque une idée instantanément traduite; plus souvent encore ce n'est pas le sens du mot, mais sa consonance qui, par un véritable jeu de calembours sert de point de départ à un nouvel ordre d'idées et de propos. Les idées ne sont donc pas dissociées, bien au contraire, la faculté d'association se trouve exagérée, mais elle se donne libre cours, et dans ses opérations, l'influence du mot sur la direction de l'idée est bien évidente. Au lieu de s'enchaîner par leurs liens logiques et de se combiner suivant les besoins du discours, les représentations s'associent par des ressemblances tout à fait indépendantes de leur sens. Si vous couchez par écrit les paroles sans suite d'un maniaque et si vous rapprochez de cette

façon les mots et les phrases qu'il articule pendant son délire, vous pourrez saisir le lien secret qui rattache entre elles les propositions les plus discordantes. Vous constaterez que le malade associe certains mots, et, par suite, les idées qui s'y rattachent, parce que ces mots ont même désinance, même terminaison. Ces mots une fois rapprochés par une analogie indépendante de leur sens, il en compose des phrases qui seront nécessairement privées de signification. Par exemple, il commencera par exprimer l'idée de corps; le mot corps amènera par l'identité du son le même mot d'orthographe différente et de sens parfaitement distinct, et le discours finira sur le cor de chasse. La pensée progresse de la sorte avec une accélération presque fébrile, si bien que le malade prend à peine le temps d'achever la phrase commencée; il se hâte d'abandonner chaque parole pour courir après celle que lui suggère un son analogue ou plus ou moins proche.

Dans les psychoses d'intoxication qui s'accompagnent d'un certain état de confusion mentale, le *délire onirique* — l'adjectif en dit assez long — rappelle par bien des côtés la succession d'images fantasmagoriques qu'on trouve dans l'état de rêverie. Mais ici encore l'analogie n'est que partielle. Les facultés attentives sont en déficit, mais les facultés imaginatives sont englobées elles aussi dans l'état de torpeur. Les affinités encore que déliées par le relâchement de la synthèse mentale, restent gauches et comme engourdies : c'est justement le processus inverse de celui que nous venons d'indiquer dans l'état maniaque. Toutefois nous retrouvons ici le jeu involontaire des images-souvenirs, qui abandonnées à elles-mêmes, forment des groupements étranges, des combinaisons bizarres auxquelles le sujet assiste sans être à même de les modifier. Les représentations sont encore soustraites à l'intervention active de la volonté, de sorte que l'imagination n'a plus de règle pour se conduire. La folle du logis livrée à elle-même, sans guide et sans frein, s'égare au gré de ses tendances, d'où ces conceptions baroques et ces pérégrinations fantastiques dans le pays mystérieux de la chimère et de la fantaisie. Seulement, la plasticité des liens qui unissent les représentations mentales, le cas échéant, n'entraîne pas comme tout à l'heure une marche plus rapide, plus précipitée dans leur succession. Tout au contraire, les représentations s'embarrassent comme en un dédale, s'enchevêtrent et se

confondent en un processus pénible. Cet encombrement se traduit en particulier par une incapacité presque spécifique de distinguer l'objectif du subjectif, la réalité de l'irréalité, et d'effectuer en un mot une dissociation de cette réalité concrète d'avec les vues de l'imagination. Le sujet mêle à chaque instant les choses du dehors aux tableaux qui se déroulent en lui. Il en résulte un imbroglio que le clinicien, lorsqu'il est habile, peut orienter dans mille directions, si bien que le patient, rêveur éveillé, vit entre le monde et soi dans un perpétuel chaos.

A un degré extrême, les facultés imaginatives se suspendent même d'une façon totale et la confusion de l'esprit conduite aux dernières limites, aboutit à l'arrêt de toute association. Cette attitude mentale, sans doute comparable à l'état d'obnubilation que nous avons mentionné plus haut, trouve sa traduction dans certaines psychoses d'épuisement ; elle répond tout particulièrement aux états de *stupidité* décrits jadis par Georget.

II

Nous nous sommes étendus longuement sur les états répondant aux conditions de plasticité *maxima*, et, avec certaines restrictions toutefois, nous avons observé que cette plasticité s'accroît avec le relâchement de la synthèse mentale, lequel se traduit lui-même par une prépondérance des facultés imaginatives sur les attentives. Il n'est donc pas étonnant que les conditions de *plasticité minima* soient réalisées dans les circonstances inverses, où les facultés attentives sont prépondérantes par rapport aux pouvoirs imaginatifs.

Ces circonstances sont bien réunies d'une façon relative dans la réflexion concentrée, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, mais elles le sont d'une façon beaucoup plus typique dans l'*extase* qui est la seule attitude mentale traduisant le monoïdéisme pur. Ici en effet toutes les forces de l'attention sont polarisées dans une direction unique: la conscience entière est accaparée par une seule représentation, par un seul objet. Il ne peut être question de changement et par conséquent d'opération associative d'aucune sorte. C'est l'immobilisation, c'est la stagnation sous sa forme la plus évidente.

Toutefois les conditions de *plasticité minima* peuvent être réalisées autrement que par l'hypertrophie fonctionnelle de l'attention, si l'on peut ainsi s'exprimer. Elles sont aussi et inversement sous la dépendance d'une disparition totale de cette faculté. En effet, si la plasticité associationnelle s'accroît avec le relâchement de la synthèse mentale, nous avons vu qu'elle s'évanouit au contraire quand ce relâchement dépasse une certaine limite. Nous ne serons donc pas étonnés de découvrir des états de plasticité *minima* dans les circonstances où la synthèse mentale n'est plus simplement relâchée mais dissociée d'une façon complète et irrémédiable. En pareil cas en effet, les représentations restent morcelées; elles vivent en quelque sorte dans l'isolement et sont incapables de s'appeler pour former par leur succession et leur enchaînement des états de conscience. Il en résulte que la vie psychique se traduit par la répétition incessante d'une même représentation qui accapare à elle seule toute l'activité jusqu'au moment où une autre image appelée d'une façon fortuite la supplante pour un temps, et ainsi de suite. C'est encore là, si l'on veut, une façon de monoïdéisme, mais c'est un monoïdéisme de *dissociation*, non de *concentration* comme celui de l'extase. Encore faut-il s'abstenir d'une pareille dénomination, car il n'y a pas d'idée ou du moins pas d'idée consciente là où il n'y a pas de groupement.

Quoiqu'il en soit, certains processus *démentiels* fournissent un exemple bien évident de cette dissociation, et les représentations stagnantes qui résultent d'un tel état ont leur traduction immédiate dans les manifestations *stéréotypées*. C'est tantôt un mot, une phrase, tantôt un geste, une attitude, qui se reproduit sans but et sans cause, indéfiniment. Tel malade qui se destinait, autrefois, à la carrière du théâtre, répète aujourd'hui plus de cent fois par jour et à tous propos un même vers de *Ruy-Blas* ; tel autre écrivant une lettre à son médecin couvre vingt-cinq pages avec la même phrase : « Donnez-moi mes habits neufs à l'asile St-Pierre de Marseille », etc. Il est facile d'expliquer pourquoi une image tend, en pareil cas, à subsister ou à se reproduire sans aucune modification dans le champ de la conscience. En effet, le changement qui est la condition *sine qua non* de la vie consciente, est déterminé par l'action réciproque qu'exercent les uns sur les autres les éléments de la pensée, les représentations actuelles venant à chaque instant

de la durée prendre contact avec les acquisitions antérieures et les modifier de mille façons, tout en s'incorporant à leur tour au contenu de la personnalité. En d'autres termes, dans un cerveau valide, la complexité et la variété viennent justement de ce que les éléments de l'esprit ayant entre eux une solidarité parfaite, leur utilisation individuelle est absolument contingente et subordonnée aux exigences du système, d'où il résulte que chacun d'eux subit de la part de tous les autres une série d'interférences, de carambolages, de modifications incessantes, susceptibles d'influencer de mille manières son orientation propre. De là toute la nouveauté, tout l'imprévu, tout le caractère atypique de notre activité normale. Mais supposons maintenant les éléments de l'esprit conservant leur autonomie par suite de la rupture des liens qui doivent les unir. Ces éléments seront autant d'individualités indépendantes les unes des autres et incapables de s'influencer mutuellement. De cet état d'ankylose, il résultera que toute représentation occupant à un moment donné le champ de la conscience, aura tendance à se figer et à s'y maintenir par défaut de réduction, si bien que toute activité développée ne pourra se traduire que par la répétition monotone d'une manifestation toujours identique à elle-même. La variété de notre activité se trouve essentiellement conditionnée par la solidarité réciproque des éléments de l'esprit. Qu'on supprime cette solidarité, qu'on provoque l'indépendance réciproque de ces éléments psychiques, et l'on court immédiatement à la persistance, à la répétition et à la monotonie. Aussi rencontre-t-on cette monotonie dans la plupart des états pathologiques au cours desquels le nombre des représentations capables d'occuper simultanément le champ de la conscience tend à diminuer. C'est qu'en pareil cas, les influences réciproques, les interférences, les carambolages dont nous parlions tout à l'heure tendent à devenir plus rares. Au reste, la représentation stéréotypée doit subsister d'autant mieux que la mémoire étant désormais incapable de rien ajouter à la masse de ses acquisitions, le stock des images réductrices ne tend pas à s'enrichir. Bien mieux ce *stock* tend à s'appauvrir, les éléments dont il se compose devant périr les uns après les autres, par ce fait qu'ils se tiennent dans l'ombre et sont rappelés de moins en moins souvent dans le champ de la conscience.

Toutefois il convient d'ajouter que la dissociation des éléments

de la pensée n'implique pas, primitivement du moins, leur destruction. En examinant des malades stéréotypés, nous avons eu souvent l'occasion de constater que, chez un grand nombre d'entre eux, les éléments de la pensée subsistaient à l'état latent. Ces éléments étaient simplement tenus hors du champ de la conscience, en raison même de leur dissociation. En effet, il est bien certain que lorsqu'une représentation a été emmaganisée par la connaissance et incorporée à la personnalité, cette représentation qui sommeille dans le subconscient aura chance d'apparaître fréquemment dans le miroir vivant de la conscience, si nos associations se font avec richesse et rapidité; elle aura chance au contraire de n'y plus être convoquée, si les éléments ne s'appellent plus les uns les autres que d'une façon paresseuse et de loin en loin. Or, un grand nombre de malades stéréotypés qui sont incapables de répondre à telle ou telle question touchant un fait de leur vie antérieure par exemple, font allusion à ce même fait un instant après. Nous demandons à l'un d'eux de nous rappeler les auteurs classiques du XVIIIe siècle. Il est incapable de répondre, et l'on a l'impression très nette que les représentations qu'on veut évoquer sont absentes; puis au cours de l'interrogatoire, et tandis que nous lui posons des questions sur un sujet tout différent, il nous cite spontanément les noms de Voltaire, Montesquieu et Rousseau. Un autre malade est incapable de désigner verbalement son infirmier, quand on le lui demande, puis il l'appelle très naturellement par son nom, quelques minutes plus tard. Dans ces différents cas, on aurait pu croire que le souvenir était détruit alors qu'il existait en réserve, et qu'il était simplement laissé à l'écart par un défaut d'association basé sur le trouble profond de la synthèse mentale. En résumé, et pour nous exprimer d'une façon concrète, il semble que la lésion fonctionnelle qui sert de substratum à la stéréotypie réside essentiellement dans une perte de conductibilité des voies associatives, mais n'implique pas forcément une altération des unités cellulaires qui détiennent les éléments constitutifs de l'image mentale. Est-ce à dire que les éléments dissociés et qui subsistent pourtant à l'état latent soient appelés à une survivance illimitée? Certainement non. On conçoit en effet que ces éléments reparaissant de moins en moins souvent dans le champ de la conscience, tendent à s'atrophier. Les représentations désagrégées n'ayant plus aucun rôle actif et ne participant

plus à la vie mentale toute faite de cohésion et de subordinations réciproques, finissent par s'effacer petit à petit, et par disparaître. Alors, le malade n'est plus un riche dont les capitaux sont immobilisés; il devient un pauvre effectif. Il n'en est pas moins vrai que l'ankylose et l'immobilisation des éléments de la pensée, par défaut d'association, précèdent de longue date l'atrophie et la disparition de ces éléments. La désagrégation n'implique pas, primitivement du moins, la destruction, et cette désagrégation seule suffit à engendrer la *stéréotypie.*

En schématisant les différents types que nous venons d'esquisser, on arrive au tableau suivant :

A. **Plasticité moyenne**	Réflexion (attention active; Imagination refrénée) : *Monoïdéisme relatif.*	
B. **Plasticité maxima**	*a*) Méditation *b*) Rêverie *c*) Rêve	(attention ± passive; Imagination ± libérée) : *Polyïdéisme relatif.*
	d) États maniaques (attention passive; Imagination exaltée) : *Polyïdéisme incohérent avec accélération des représentations.*	
	e) États oniriques (attention passive; Imagination engourdie) : *Polyïdéisme incohérent avec ralentissement des représentations.*	
C. **Plasticité minima**	*a*) Extase (attention maxima; Imagination polarisée) : *Monoïdéisme de concentration.*	
	b) Stéréotypie (attention minima; Imagination morcelée) : *Monoïdéisme de dissociation.*	
	c) Obnubilation et stupidité par épuisement (attention suspendue; Imagination suspendue) : *Non-idéisme.*	

Ce tableau résume d'une manière approximative les variations de plasticité qu'offre l'association des représentations mentales dans les formes les plus caractéristiques de l'activité normale et pathologique. Il est à peine besoin d'ajouter qu'une étude de ce genre demeure forcément incomplète, car épuiser un pareil sujet dans toutes ses relations, ce serait étudier toute la vie de l'esprit.

D[r] Dromard.

REVUE CRITIQUE

LA DISSOLUTION DE LA PERSONNALITÉ

1° **Morton Prince.** THE DISSOCIATION OF A PERSONNALITY. London, Longmans, Green et Cie, 1906, in-4°, VII-569 p.

2° **Oesterreich.** DIE ENTFRAEMDUNG DER WAHRNEHMUNGSWELT UND DIE DEPERSONNALISATION IN DER PSYCHATHENIE, par M. le Dr K. Leipzig, Verlag J. A. Barth, 1907, 155 pp.

3° **Camille Sabatier.** LE DUPLICISME HUMAIN, Paris, F. Alcan, 1906, in-16, XVII-160 pp.

Si nous réunissons dans le même compte-rendu les trois ouvrages dont nous venons de citer les titres, c'est moins à cause de l'identité du sujet qu'ils traitent que parce qu'ils soulèvent tous un certain nombre de questions de même ordre et présentant la même importance au point de vue de la psychologie morbide et normale.

Qu'est-ce que la personnalité ? Quelles sont les caractéristiques de l'état normal et de l'équilibre de la personnalité? Quels sont les symptômes, les signes qui permettent de reconnaître, de diagnostiquer la rupture de cet équilibre? Quelles sont enfin les manifestations les plus fréquentes de cette rupture, quels en sont le mécanisme et les causes, les causes organiques surtout, celles qui tiennent à la constitution psychique de la personnalité elle-même?

Telles sont les questions que M. Morton Prince n'effleure encore qu'en passant, nous promettant d'y revenir dans un deuxième volume qui doit paraître prochainement et que MM. Oesterreich et Sabatier s'efforcent de résoudre chacun au cours même de son travail, le premier en analysant d'un côté ses observations personnelles, en soumettant d'autre part à une critique serrée et rigoureuse les opinions souvent divergentes, contradictoires même, émises sur les mêmes questions par d'autres auteurs, le dernier, en avançant une hypothèse dont le moindre défaut, nous pouvons le dire à l'avance, est de manquer de solidité.

M. Morton Prince nous présente dans sa volumineuse monographie l'histoire peut-être la plus complète qui ait été donnée jusqu'à ce jour d'un cas de dissociation de la personnalité. Cette histoire, passionnante

comme un roman, remplie d'action comme un drame, méritait vraiment d'être racontée dans ses moindres détails, tans le cas qui en fournit le sujet est curieux et plein d'enseignement.

Il s'agit d'une jeune fille que, pour fixer les idées, nous appelerons avec l'auteur Miss Beauchamp ou BI, ayant une hérédité nerveuse très chargée, ayant eu en outre une enfance extrêmement malheureuse et qui était venue en 1898 se faire soigner par l'auteur pour des troubles nerveux C'était une jeune fille bien élevée, intelligente, d'une rare bonté et délicatesse de caractère, idéaliste et même quelque peu mystique : une véritable sainte, ajoute l'auteur. Elle présentait une grande instabilité nerveuse, était facilement suggestionnable et se laissait facilement hypnotiser. Désignons, toujours d'après l'auteur, par B II Miss Beauchamp à l'état d'hypnose. On a pu s'assurer, à la suite d'un grand nombre d'expériences, que BI et et B II présentaient bien deux aspects d'une seule et même personnalité, que B II avait parfaitement conscience de ce fait et se connaissait comme B I endormie dont elle partageait d'ailleurs tous les goûts, toutes les tendances et tous les traits de caractère.

Mais un jour, pendant que Miss Beauchamp se trouvait à l'état d'hypnose, l'auteur réussit à obtenir, sans s'en douter, un état nouveau de la même personnalité nouvelle, B III, ou, comme elle a été surnommée plus tard, Sally, qui n'avait rien de commun avec Miss Beauchamp, qui présentait même des goûts, des tendances, des traits de caractère diamétralement opposés et était loin de posséder la culture intellectuelle de la personnalilé principale.

Or ce qui caractérisait la personnalité B III, c'est que, tout en étant absolument ignorée de B I et de B II, elle était au contraire au courant de tous les faits et gestes, de toutes les pensées et de tous les sentiments les plus intimes de l'une et de l'autre et adopta, dès le premier jour de son apparition, un parti-pris d'hostilité, d'inimitié même, vis-à-vis de Miss Beauchamp, dont elle était vraiment le mauvais génie, lui faisant faire des choses qui lui répugnaient, défaisant celles que Miss Beauchamps faisait, dérangeant tous les projets de celle-ci, lui faisant faillir à ses engagements les plus sacrés. Ç'a été entre BI et BIII une lutte de tous les instants pour la suprématie, lutte, dans laquelle Sally, d'un caractère taquin et combatif, était toujours sûre de l'emporter, tandis que la pauvre B I acceptait ses malheurs avec une résignation qui n'avait d'égal que son désespoir.

Déjà à cette époque la question de savoir qui de B I ou de B III était la personnalité réelle commençait à se poser, et cela quelle que fût la répugnance de l'auteur et quelle qu'aurait pu être la répugnance de ceux qui ont connu Miss Beauchamps avec toutes ses qualités morales et sa rare distinction d'esprit, à admettre que B III pût être cette personnalité réelle.

Il est bon d'ajouter en passant que les rapports entre B I et B III étaient de deux ordres : tantôt B III faisait son apparition comme per-

sonnalité alternante, effaçant, supprimant complètement B I, remplissant seule la scène de la vie active et réelle, tantôt au contraire elle restait à l'état de ce que l'auteur appelle une personnalité co-consciente, autrement dit à l'état subconscient, au courant de tous les projets, de toutes les idées, de toutes les intentions, de tous les actes de B I, déterminant de la part de celle-ci des manifestations d'automatisme, auxiliaire précieux capable de rendre compte, en précisant les causes, de chacun des gestes, de chacun des mouvements de Miss Beauchamp.

Au bout d'un certain temps, cette situation déjà suffisamment compliquée se compliqua davantage encore, du fait de l'apparition d'une nouvelle personnalité B IV. Au point de vue du caractère, du goût, des habitudes et des tendances, B IV était pour ainsi dire aux antipodes de B I, tout en n'ayant rien de commun non plus avec Sally. En poussant l'analyse aussi loin que possible, en se servant des informations de Sally qui était au courant de cette nouvelle personnalité comme elle l'était de celle de B I, alors que B IV ne se doutait pas plus de l'existence de B I que B I de celle de B IV, grâce, disons-nous, à ces éléments d'information, l'auteur acquit la conviction que la formation de B IV remontait à plusieurs années et était consécutive à une émotion extrêmement violente qu'avait éprouvée un jour Miss Beauchamp. B IV ne se souvenait en effet de rien de ce qui s'était passé depuis ce moment et même de certains événements survenus quelque temps avant : elle avait à la fois de l'amnésie antérograde et rétrograde.

Mais ce qu'il y avait de plus curieux dans cette nouvelle situation, c'est qu'en hypnotisant B IV on obtenait le même état B II qu'en hypnotisant B I. Cette particularité avait tout d'abord fait croire à l'auteur que si l'on parvenait à obtenir B II à l'état éveillé, on se trouverait en présence de la personnalité réelle. Et toutes ses tentatives et expériences furent dirigées dans ce sens. Mais le résultat obtenu chaque fois était loin de répondre à son attente. Il obtenait bien, en ordonnant à B II de s'éveiller sans changer de personnalité, une synthèse, mais une synthèse incomplète, passagère, instable, un mélange plutôt qu'une synthèse, dans lequel dominaient tantôt les traits de caractère de B I, tantôt ceux de B IV, selon qu'on obtenait B II en hypnotisant l'une ou l'autre.

Nous n'allons pas suivre l'auteur dans tous les détails de cette histoire, ni énumérer tous les autres lambeaux de personnalités qu'il a encore réussi à obtenir, ni raconter toutes les péripéties de la lutte qui régnait dans cette nombreuse famille (car on se trouvait en présence d'une véritable « famille Beauchamp ») divisée contre elle-même. Disons seulement qu'après bien des efforts l'auteur réussit ou crut réussir à obtenir cette personnalité réelle qu'il avait cherchée pendant des années, la véritable Miss Beauchamp, c'est-à-dire une personnalité stable, équilibrée, adaptée au milieu, jouissant d'une santé physique et morale satisfaisante, n'ayant ni amnésies, ni aboulie, ni hallucinations, se souvenant des états qu'elle a traversés en tant que B I et

B IV et les rattachant à sa propre personnalité, mais n'ayant aucune idée de Sally, laquelle a fini d'ailleurs par plonger définitivement dans l'abîme, dans la subconscience.

M. Prince est-il toutefois bien sûr d'avoir trouvé cette fois la personnalité réelle, normale? Nous avons dit qu'il le croyait, mais le tout est de savoir ce qui constitue au juste une personnalité réelle, normale. La stabilité, l'équilibre, l'adaptation au milieu? Mais ce sont là des notions très relatives et très conventionnelles, et d'ailleurs Miss Beauchamp elle-même apparaissait à tout le monde comme une personne stable, équilibrée, adaptée au milieu, et si l'auteur n'en avait pas fait l'objet de ses expériences répétées et prolongées, elle lui aurait apparu, à lui aussi, comme une personne nerveuse certes, mais nullement désintégrée. Il est vrai qu'il y avait Sally, ce mauvais génie, qui faisait faire à Miss Beauchamp des choses qui étaient de nature à la faire considérer comme anormale par tout le monde. On peut dire toutefois que sous ce rapport le cas est quelque peu exceptionnel, et l'existence de Sally reste jusqu'ici un phénomène inexpliqué et mystérieux.

D'après M. Prince, la simple neurasthénie serait déjà une expression de la désintégration de la personnalité. Or, la neurasthénie étant le plus souvent consécutive à la fatigue nerveuse, mentale, la désintégration de la personnalité reconnaîtrait elle aussi pour cause principale la fatigue nerveuse et mentale.

Et même, nous dit l'auteur, le terme *dissociation de la personnalité* n'exprime pas d'une façon adéquate ce qui ce passe dans les cas de ce genre : c'est désintégration mentale qu'il faudrait dire. Sous l'influence de la fatigue, certaines idées et représentations se détacheraient de l'ensemble de la vie mentale pour former des groupes distincts fonctionnant d'une façon plus ou moins indépendante, sans lien avec les autres idées et représentations. Quelques-uns de ces groupes sont très instables et se dissocient facilement; d'autres au contraire acquièrent une stabilité très grande, formant pour ainsi dire des États dans l'État, de façon à donner l'illusion d'une personnalité nouvelle. En réalité, il s'agirait toujours d'une seule et même personnalité, mais morcelée, fragmentée, dissociée, ayant perdu le pouvoir de mettre en contact, en les subordonnant les unes aux autres, toutes ses idées et représentations : d'où les amnésies, les aboulies, les hallucinations, les manifestations automatiques, etc., qui sont toujours l'expression d'un fonctionnement indépendant et souvent discordant de plusieurs domaines de la vie mentale.

Telles sont les quelques considérations très brèves que suggère le cas de M. Prince, en attendant le volume suivant dans lequel l'auteur nous promet d'exposer tout au long ses idées sur le problème de la désintégration de la personnalité ainsi que sur les principales questions qui s'y rattachent.

Pour le moment, il ne paraît pas inutile de compléter ces considérations par celles que M. Oesterreich a cru pouvoir tirer de ses obser-

vations sur la dépersonnalisation et sur ce que M. Dugas a appelé *l'impression d'entièrement nouveau* et ce que d'autres auteurs français appellent la *fausse reconnaissance*.

Dans la fausse reconnaissance et dans la dépersonnalisation il s'agit également d'une dissociation de la personnalité, mais avec cette différence capitale que dans l'un et dans l'autre de ces états le sujet est pleinement conscient des changements qui sont survenus dans son organisation psychique, qu'il garde la mémoire de son état antérieur, normal et que c'est sur la comparaison entre cet état-là et son état actuel qu'il se base pour reconnaître lui-même qu'il est malade.

Différentes théories ont été proposées pour expliquer les phénomènes de la dépersonnalisation et de la fausse reconnaissance. Il suffit de citer celles de Taine, de Ribot, de Janet, Lipps, Dilthey, etc. Mais aucune de ces théories, d'après l'auteur, ne rendrait pleinement compte des phénomènes en question. Par quoi en effet sont constituées la dépersonnalistion et la fausse reconnaissance? Dans la première le sujet se semble étranger à lui-même, apparaît à ses propres yeux comme une personnalité tout à fait nouvelle; dans la deuxième ce sont les objets du monde extérieur qui lui apparaissent comme nouveaux et n'évoquent plus en lui les mêmes sensations, les mêmes représentations et les mêmes idées qu'autrefois.

Or si l'on examine bien attentivement les sujets atteints d'une de ces anomalies ou, ce qui arrive le plus souvent, des deux à la fois, on s'aperçoit sans peine que leurs organes des sens sont intacts, que leur sensibilité interne est également normale, qu'ils ne présentent en un mot aucune anesthésie. Si l'on examine d'autre part les analyses que des malades intelligents font eux-mêmes de leur état, on arrive nécessairement à cette conclusion que la principale cause de leur anomalie consiste dans l'affaiblissement du ton affectif de leurs sensations, dans la diminution d'intensité, voire même dans la suppression complète du côté émotionnel de leur vie psychique.

C'est que la vie émotionnelle, affective, dit l'auteur, présente, pour l'ensemble de la vie psychique de l'homme, une importance capitale en tout cas infiniment plus grande que celle que lui accorde la psychologie à tendances sensualistes ou intellectualistes. Les impressions reçues du monde extérieur changent du tout au tout aussitôt que les émotions primitives ou secondaires qui accompagnent les sensations diminuent d'intensité ou s'éteignent : la réalité apparaît alors à l'homme comme étrangère, nouvelle, il se sent comme transplanté sur une autre planète. Il en est de même en ce qui concerne la vie intérieure de l'homme : il se sent changé, il s'apparaît à lui-même comme une autre personne ou bien, dans les cas les plus graves, il perd toute conscience de son moi et devient une machine inerte. Il mène bien une existence consciente, ou plutôt il *sait* tout ce qui se passe en lui et en dehors de lui, mais toutes ces impressions qu'il reçoit il ne les rapporte plus à sa propre personne, les sensations

venant du monde extérieur et de son corps propre ne suffisant pas telles quelles et à elles seules à constituer le moi, à nous donner la conscience nette de notre personnalité.

C'est cette absence de la vie émotionnelle, affective, qui expliquerait les différents autres symptômes qu'on observe dans la dépersonnalisation et dans la fausse reconnaissance : aboulie, diminution (qui d'ailleurs n'est qu'apparente) des facultés intellectuelles et tout particulièrement de la faculté d'attention, etc. Les malades présentent toutes les expressions extérieures des émotions qu'ils sont censés éprouver à un moment donné, sans éprouver (ce sont eux-mêmes qui l'affirment) ces émotions elles-mêmes : ils pleurent de tristesse, sans éprouver de tristesse, ils rient de joie sans éprouver de joie; telle femme par exemple, lorsqu'on la fait déshabiller en public, cherche bien à se couvrir, se cache bien la figure avec ses mains, tout en affirmant qu'elle n'éprouve aucune honte. Les faits de ce genre, en admettant que la théorie proposée par l'auteur soit vraie, constitueraient d'après lui un argument de grande valeur contre la théorie de James-Lange qui réduit toute émotion à son expression extérieure, organique, laquelle serait le fait initial, fondamental, l'émotion elle-même n'étant qu'un fait secondaire, dérivé, provoqué par l'attitude extérieure.

A première vue la théorie de M. Oesterreich paraît assez plausible, mais elle a le défaut de nous laisser sans explication quant aux causes et au mécanisme de l'abaissement ou de l'extinction de la vie émotionnelle. S'il est vrai que c'est grâce aux émotions qui accompagnent les sensations que l'individu reconnaît celles-ci comme se rapportant à sa propre personnalité, ne pourrait-on dire d'un autre côté que la sensation doit elle-même atteindre un certain degré d'intensité, d'acuité, au-dessous duquel elle n'est plus reconnue comme faisant partie du contenu de la personnalité, comme contribuant à former ce contenu? Ce serait là un trait d'union entre la théorie sensualiste et la théorie émotionnaliste défendue par l'auteur. Dans cette hypothèse, ce qui caractériserait avant tout les états de fausse reconnaissance et de dépersonnalisation, ce serait une diminution d'acuité des sensations, diminution qui n'implique pas nécessairement une anesthésie, mais ayant atteint un degré où les émotions qui accompagnent ordinairement les sensations deviennent impuissantes à surgir, à apparaître à leur tour. Cette diminution d'acuité des sensations peut bien être elle-même l'effet d'une fatigue nerveuse et, comme cette dernière, n'être pas toujours d'ordre pathologique. On l'observe par exemple d'une façon normale comme un effet de l'âge, alors que, sans présenter la fausse reconnaissance et la dépersonnalisation à proprement parler, nous n'en avons pas moins conscience d'un changement plus ou moins profond survenu aussi bien dans notre propre personnalité que dans la façon dont nous sommes impressionnés, affectés par les objets du monde extérieur.

Pour M. Sabatier, la dissociation de la personnalité n'est pas tant

un phénomène morbide qu'un phénomène de dégénérescence et un retour à l'état primitif. La dissociation ne se ferait pas selon des lignes plus ou moins arbitraires, mais selon des lignes tracées pour ainsi dire d'avance, imposées par la constitution même de la personne humaine. L'unité de la personnalité est un phénomène tardif, elle est une conquête qui s'accentue de plus en plus au cours de l'évolution animale, qui atteint son plus haut degré chez les animaux supérieurs et surtout chez l'homme, et ne peut être considérée comme complète que dans des cas rèlativement rares. C'est là un fait connu de tous et en l'énonçant M. Sabatier ne nous apprend rien de nouveau. Nous savons aussi que l'être humain est infiniment complexe et que de par la phylogénie et par l'ontogénie (ici nous citons les paroles de M. Abelous qui a écrit la préface au livre de M. Sabatier) aussi bien que de par l'anatomie et la physiologie, l'organisme humain est un organisme polyzoïque *colonial*, composé d'une foule innombrable de consciences élémentaires ou cellulaires, dont la coordination, la synthèse s'opère dans le cerveau, donnant ainsi naissance à la conscience du *moi*.

Or, le cerveau est double, et de cette constatation M. Sabatier tire tout de suite cette conclusion que la conscience est elle aussi originairement double et il voit là un point de départ pour affirmer d'une façon générale ce qu'il appelle le *duplicisme humain*. Il cite d'autres preuves à l'appui de cette théorie : preuves morphologiques, preuves embryogéniques, preuves tératologiques. Et d'abord tous nos organes sont doubles, à l'exception du tube digestif; mais l'unité de celui-ci s'expliquerait par ce fait qu'il n'est pas un organe à proprement parler, mais représente dans sa première partie une route par laquelle l'organisme s'approvisionne, dans sa seconde partie un égout. Or, route et égout sont synonymes de vide et « un vide ne peut être ni simple ni double ». Ne discutons pas la valeur de cet argument et passons aux autres : à la duplicité des organes physiologiques de l'homme s'ajoutent la duplicité de ses engendreurs et celle de la séparation blastomérique, et pour couronner le tout l'auteur cite l'expérience de Chabry dont la reproduction n'a d'ailleurs donné jusqu'ici, ainsi qu'il l'avoue lui-même, que des résultats divergents (ce qui n'empêche pas M. Sabatier de lui attribuer une importance capitale) : Chabry ayant recueilli dans un tube des œufs d'ascidie qui venaient d'être fécondés, et ayant tué un des deux blastomères qui venaient de se former, a vu l'autre blastomère se développer et donner naissance à un demi-individu dans le sens longitutinal.

C'est en s'appuyant sur cet ensemble de preuves que l'auteur croit pouvoir réfuter les principales théories ayant cours en psychologie pathologique. Tous les cas de dédoublement de la personnalité s'expliqueraient par le duplicisme originel de l'homme, par sa bi-individualité organique. Mais que dire de ces cas morbides où l'on a constaté l'existence de plus de deux personnalités? La réponse est toute trouvée : d'après l'auteur ces cas n'existent pas et n'ont jamais existé;

toutes les fois qu'on a constaté des personnalités multiples, il ne pouvait s'agir que d'une personnalité double et l'auteur le prouve, d'une façon qui laisse plutôt à désirer, en analysant un cas de multiplication de la personnalité et en réduisant à deux les nombreuses personnalités qui y ont été observées.

Après la psychologie morbide, vient la psychologie normale : dans tout ce qui est inconscient ou subconscient, toutes les fois que l'attention est dispersée, endormie, la volonté faible et faillissante, c'est l'une de nos demi-individualités, l'un de nos deux co-êtres qui est en action. Nos hésitations s'expliquent par la lutte que se livrent en nous les deux co-êtres, chacun tirant pour ainsi dire de son côté, s'efforçant de faire prédominer dans la vie consciente ses impulsions propres. Cette lutte, cet obscurcissement de la conscience, cette faiblesse de la volonté cessent dès que se produit la synthèse des deux co-êtres : alors apparaît le moi proprement dit, et avec lui la raison, la volonté consciente, l'unité, la liberté. Remarquons en passant qu'à côté du duplicisme résultant de la coexistence des deux co-êtres, l'auteur en signale un autre : le dualisme entre « le moi sentant et le moi pensant », entre « la vie déterminée des co-êtres et la vie raisonnable de l'Être complet ». Il existerait donc « une dualité de dualisme ». Comment, par quel mécanisme, par quels motifs les deux co-êtres en arrivent-ils à se tendre la main, à renoncer chacun à la suprématie exclusive, à soumettre leurs différends au tribunal de l' « Être complet » ; quelles sont les conditions de la paix, comment se maintient-elle, quelles sont les causes susceptibles de la troubler? Autant de questions que la théorie du duplicisme humain laisse sans réponse. Et pourtant elle se présente à nous avec des prétentions à l'universalité, comme l'ébauche d'une véritable philosophie, puisque l'auteur consacre tout un chapitre à édifier une nouvelle théorie sociologique en lui donnant pour base la théorie du duplicisme. Il est vrai qu'il suffit d'un examen superficiel pour s'apercevoir que point n'était besoin d'aller chercher ses preuves aussi loin pour en arriver à proclamer l'infaillibité du bon sens, du cri du cœur et de la voix de la conscience.

Dr S. Jankelevitch.

LE CONCEPT DE VALEUR

D'APRÈS DEUX OUVRAGES RÉCENTS [1].

Le concept de *valeur*, dont M. Ribot esquissait l'analyse — toute nouvelle dans la psychologie française — en sa *Logique des senti-*

1. P. R. Trojano, *Le basi dell' Umanismo*, 1 vol. in-8, 244 p. Turin, Fratelli Bocca, 1907. — F. Orestano, *I valori umani*, 1 vol in-8, VIII-300 p. Turin, Fratelli Bocca, 1907.

ments, constitue l'objet de deux études — très inégalement intéressantes et scientifiques à notre avis — qui viennent de paraître dans la *Biblioteca di scienze moderne* des frères Bocca. L'un des deux auteurs, M. Trojano, est déjà connu en Italie grâce à un assez grand nombre d'essais, historiques et théoriques, relatifs surtout à la morale et aux sciences sociales. L'autre, M. Orestano, écrivain beaucoup moins fécond, en dehors de deux études sur Kant, s'est fait connaître — et non pas seulement en Italie — par un essai sur les *Idées fondamentales de Frédéric Nietzsche*, le plus objectif peut-être, au jugement de M. Ribot, de tous ceux qui furent consacrés à l'auteur de *Zarathoustra*. L'un et l'autre étaient donc amenés, par leurs recherches antérieures, à se poser le problème des *valeurs humaines*, et cela surtout en ce qui concerne la sphère de la morale.

I

Sous le nom d'*Humanisme*, c'est tout une *philosophie* que M. Trojano esquisse — et intentionnellement. Non pas une philosophie métempirique, mais une *Weltanschauung* du point de vue — le seul possible — de l'expérience *humaine*. Et il établit nettement le caractère *spiritualiste* de cette vue d'ensemble; non qu'il affirme un spiritualisme substantialiste, ou qu'il adopte un idéalisme radical — dualiste, il professe, à titre d'exigence de la méthode, la doctrine de l'inconnaissable et inconcevable *chose en soi* — mais le spiritualisme qu'il défend est de nature gnoséologique. Le monde ne figure dans la connaissance qu'à titre d'objet de la conscience, d'expérience spirituelle; et c'est la tâche de la philosophie, sinon de la science, que de déterminer le *règne de l'esprit*, c'est-à-dire de mettre en vedette ce rapport entre la conscience et la réalité qui *constitue* la connaissance, d'analyser la nature de la conscience, enfin d'expliquer de quelle façon la conscience apprécie les choses et elle-même et fonde ainsi un système de *valeurs*. La théorie de la connaissance, la psychologie, la théorie des valeurs, seraient donc les trois parties essentielles de la philosophie de M. Trojano. D'ailleurs, si nous dégageons avec cette netteté les trois aspects de cette philosophie, ce n'est pas que l'auteur les distingue précisément lui-même de la sorte et en toute rigueur, ou qu'il répartisse selon un tel plan l'étude qu'il nous offre. Théorie de la connaissance et théorie des valeurs se basent toutes deux sur la psychologie; et cette psychologie — moins expérimentale au sens objectif qu'introspective — est surtout préoccupée d'établir comme seul légitime l'individualisme de la conscience, et de distinguer comme irréductibles la fonction de connaissance et celle d'évaluation. C'est qu'en effet, rebelle à l'idéalisme transcendantal, qui pose *a priori* la conscience générique ou même abolit en une conscience absolue les consciences personnelles, M. Trojano se refuse également à adhérer aux postulats des théoriciens de la conscience sociale. Le

sujet réel est, pour lui, l'individu; la raison est un abstrait des raisons individuelles; et, s'il échappe à l'individualisme atomique et anarchique, c'est en vertu des analogies constitutives entre les consciences personnelles et humaines. D'autre part, attaché à la notion du *vrai*, il oppose son *humanisme* aux thèses du *pragmatisme*; il ne consent pas à admettre le *primat de la volonté*; et, maintenant que le fait subjectif de l'*appréciation* ne nous fournit pas une connaissance de ce que sont les choses, il va même, au point de vue pratique, jusqu'à subordonner la tendance, comme aveugle et inconsciente, au primat du sentiment, seul organe de l'évaluation. On pourrait dire que sa psychologie — réagissant contre les thèses volontaristes aussi bien que contre la doctrine classique des facultés — est strictement dualiste.

Nous nous proposons uniquement d'étudier les *bases de l'humanisme* du point de vue de la théorie des valeurs; et nous laisserons de côté, par suite, les vues de M. Trojano sur le symbolisme de la connaissance et ses attaques contre l'idéalisme. Aussi bien, la valeur étant pour lui chose toute subjective en principe, c'est à peine si le réalisme phénoméniste qui est le sien trouve à s'exprimer au sujet des conditions biopsychologiques de l'appréciation.

La première tâche consiste à repousser les théories inexactes de la valeur. Et d'abord, l'auteur réfute la thèse *ontologiste* : valeur et bien coïncidant, il n'y a de bien, et par suite, de valeur, que pour un esprit ; la finalité de la nature, s'il en existe une, ne constitue pas une valeur ; l'homme seul, et l'animal qui lui est analogue, font l'expérience des valeurs, ou plutôt créent celles-ci par leur expérience même. Et ces valeurs sont, ou bien *immédiates* et servant de *fins*, ou bien *indirectes* et symboliques (utiles pour atteindre les premières). Il n'y a, d'ailleurs, ni vérité ni erreur en ce qui concerne les valeurs immédiates : elles sont *réelles* par cela seul qu'elles sont éprouvées. Mais on distingue entre les valeurs universellement reconnues et vraiment *normales*, les valeurs collectives et historiques (lesquelles se rapprochent des premières), et les valeurs purement individuelles qui sont anormales. Au reste, si l'expérience constitue les valeurs, il ne faut pas chercher leur principe dans la *conscience* en tant que conscience; il y a là condition nécessaire, mais non explication, car tout état de conscience n'est pas estimé à titre de bien, et la conscience enveloppe la négation des valeurs au même titre que leur affirmation. La *fonction évaluatrice* (laquelle est indéterminée) est également insuffisante comme principe, puisqu'elle enveloppe le mal comme le bien. L'*intelligence*, et cette forme intellectuelle qui est la raison, ne peuvent non plus constituer la source des valeurs; il y a différence foncière entre les *phénomènes*, objets de connaissance, et les *axiomènes*, objets d'appréciation. L'intelligence ne peut même pas apprécier sa propre valeur. Le *panlogisme*, qui affirme la rationalité de toutes choses, interdirait de parler de valeurs, puisqu'il ne laisse à l'irrationnel aucune place, et surtout de valeurs *individuelles*.

Les théories *volontaristes* sont aussi inefficaces que les théories *intellectualistes*. La valeur ne procède pas du *désir*, car le désir implique le besoin de la délivrance, et il suppose donc, avec la représentation de l'état où il aspire, la conscience de la valeur. Elle ne procède pas du vouloir, car la fin du vouloir manque à celui qui se la propose, et c'est encore l'inquiétude qui est le motif de la volonté. Elle ne découle pas de l'expression du vouloir, car le commandement n'est pas bon *en lui-même*, non plus que l'obéissance. Elle ne naît pas de la *tendance*, car la tendance est aveugle, elle est ambiguë, elle ne devient consciente et déterminée que dans le *sentiment*. Elle ne procède pas de la *vie*, laquelle ne devient une valeur que dans le sentiment qui réagit à son égard. Et l'on ne saurait réduire *toutes* les valeurs aux pures valeurs *biologiques*, affirmer comme idéal exclusif avec Nietzsche « la vie luxuriante et tropicale », sans nier les valeurs *morales* qui impliquent une défaite au regard de la vie physiologique. Le panthélisme absolu serait, lui aussi, un obstacle radical à la constitution des valeurs, puisqu'il supposerait un monde de tendances inconscientes et jamais satisfaites; il rendrait impossibles, en particulier, les valeurs *individuelles*.

C'est donc dans le *sentiment* seul qu'il convient de chercher l'organe de l'évaluation. Or, en dépit du préjugé qui bipolarise la vie sentimentale, celle-ci offre *trois* aspects distincts : douleur, plaisir, calme. La *douleur* est sentie comme un mal, et la preuve en est que tous aspirent à en être délivrés. Elle est le *mal suprême* (les cas d'*algophilie* s'expliquent par l'excitation douloureuse et le plaisir qui en résulte). Elle a même des effets nuisibles pour l'organisme et pour l'esprit. Mais elle est principe d'action; et, en ce sens, elle constitue la *valeur suprême* au point de vue indirect et utilitaire. — Le *plaisir* est toujours un bien, et il est évalué *immédiatement* comme tel par tous. Mais il n'est pas le bien *unique*; mille tendances ne trouvent leur satisfaction que dans la libération même de l'inquiétude, dans le retour au *calme* primordial. Il n'est pas le bien *suprême;* son instabilité l'en empêche, et son défaut de généralité. Bien plus : désir et volonté ne poursuivent jamais leur fin que mus par le souci de la libération; il n'importe que l'esprit se trouve dans un état de douleur, de plaisir ou de calme; c'est toujours l'*apaisement* qui est désiré ou voulu, et non le plaisir même. Le *calme*, qui n'est point l'évanouissement de la conscience (mort de l'évaluation), mais qui est harmonie des activités et attitude de la *personne* totale, est ainsi un bien, et même la valeur immédiate la plus haute. Et qu'il soit accessible, la possibilité même de vivre (en dépit des affirmations pessimistes) en est la preuve. C'est en lui, et non dans le plaisir, que consiste au fond la félicité. C'est lui qui met en relief l'eudémonisme le plus exact (et l'histoire de l'eudémonisme serait à refaire de ce point de vue). Bref, le motif réel et constant de l'évaluation est la répugnance à la douleur; et la valeur immédiate

et suprême consiste dans le sentiment de la libération. La théorie vraie des valeurs est un *alypisme*.

Il faut ajouter, d'ailleurs, que l'intelligence, incompétente en ce qui regarde la constitution des valeurs *immédiates*, a pour office de déterminer les valeurs symboliques, les *utilités*; le sentiment serait incompétent à son tour à l'égard de cette tâche. Et l'intelligence établit le *système des valeurs*, non qu'elle les *crée*, mais parce qu'elle distingue les valeurs éprouvées par le sentiment et, recueillant les concepts et les jugements de valeur énoncés dans l'expérience, dispose, suivant l'ordre même que l'expérience a fixé, ces valeurs reconnues. M. Trojano ne poursuit pas, dans son détail, cette systématisation, dont l'achèvement serait celui-là même des sciences de l'esprit. Mais il insiste sur la possibilité d'une hiérarchisation des valeurs, en étudiant l'*individualisme*. Si l'individu, seule réalité spirituelle, est vraiment à ses yeux l'organe de l'évaluation, il estime que certaines valeurs universelles — humaines — se trouvent définitivement constituées : telles les valeurs *logiques*, ou bien le mal radical de la douleur; d'autres, historiques et susceptibles de changement, s'imposent pour un temps à l'individu, qui dépend d'elles en son évaluation même et son action, comme *normales*. Et c'est ainsi que le système des valeurs, reposant sur une base individualiste, admet cependant un *universalisme*, non supra-individuel et transcendant mais pluri-*individuel* : « L'individu est porté par sa nature à se nier lui-même, pour se rattacher au genre humain. »

II

M. Orestano divise son essai en deux parties : il esquisse, dans la première, une *théorie générale de la valeur*; il s'occupe spécialement, dans la seconde, de déterminer les *valeurs morales*. Préoccupé de donner à sa méthode un caractère strictement scientifique, il traite de l'évaluation comme les physiciens de l'école nouvelle, Kirchhoff et Mach en particulier, traitent des phénomènes physiques; et son désir est de résumer les faits selon la formule la plus économique et la plus compréhensive. Bien loin donc de prétendre, comme M. Trojano, construire une *philosophie* des valeurs humaines, il regarde le concept de *valeur* comme ayant un simple rôle auxiliaire en vue de la description positive; et, à la manière de l'empirio-criticisme, il lui assigne une nature purement *formelle*, ainsi que l'on fait, dans la physique *descriptive*, pour le concept de force. C'est même ce caractère formel qui doit assurer, d'après lui, la supériorité de sa tentative sur celles des sociologues ou des psychologues, en ce qui concerne l'établissement d'une morale. Car la morale construite de la sorte, applicable à tout contenu, comporte très bien une *technique*. Mais le point de vue de l'empirio-criticisme, s'il est identique, dans la sphère

de la description positive, à celui de M. Orestano, ne fournit pas l'équivalent complet de sa méthode. Si l'étude formelle de l'évaluation est purement phénoménale, l'auteur admet qu'une *philosophie* pénètre au delà des concepts auxiliaires et détermine le contenu des évaluations réelles. Et il s'accorde, sur ce point, avec M. de Sarlo, lequel affirme, par delà les descriptions d'une psychologie expérimentale et phénoméniste, la légitimité d'une philosophie de l'esprit. La méthode, toute *relative*, dont M. Orestano fait usage, est donc destinée, à ses yeux, à construire la science *pure* de la valeur, et la science *pure* de la morale.

Or il est inévitable que cette esquisse procède d'une critique des thèses qui se sont déjà produites au sujet des valeurs. Aussi la plus grande partie de l'ouvrage de M. Orestano, en l'une et l'autre section, est-elle consacrée à l'analyse et à la critique des théories actuelles. Il s'attache surtout, en ce qui regarde les valeurs en général, aux thèses de Meinong, d'Ehrenfels, de Neumann, d'Otto Ritschl, et d'Eisler. En ce qui regarde les valeurs morales, il expose et critique les thèses de Meinong et d'Ehrenfels encore, puis de Krüger, de Höffding, de Lipps, et de quelques auteurs italiens (Tarozzi, Calò et Calderoni).

La critique et les conclusions de M. Orestano sont, d'ailleurs, essentiellement les mêmes, dans les deux sections de son essai. Il s'efforce d'établir que la thèse purement *psychologique* — celle que soutient Meinong en donnant aux valeurs le *sentiment* pour principe, celle que défend Ehrenfels en rattachant les valeurs au *désir*, celle que représente Krüger en faisant dériver toutes les valeurs morales de cette valeur absolue qui est la faculté même d'évaluer, celle que Lipps soutient à son tour grâce au concept de la *pénétration sympathique* (Einfühlung) — est insuffisante. Le mérite d'Eisler est, à ses yeux, d'avoir déterminé les valeurs d'un point de vue extrapsychologique, à titre d'oscillations autour d'un centre d'équilibre vital. Mais le *psychologisme* n'en est pas moins, à son avis, l'un des éléments intégrants de la description positive. Même biologiques, les valeurs ne sont telles que si on les envisage comme données *conscientes*. Et, si les choses n'ont point de valeur en elles-mêmes, si donc le point de vue *ontologique* est radicalement inexact : si, d'autre part, la réaction de l'être vivant est la source même de l'évaluation ; — cette réaction qui aboutit à évaluer n'a de signification que par la conscience même de l'attitude prise ainsi par le vivant. Les valeurs sont *bio-psychologiques*, mais sous forme psychologique, et non vitale.

Le caractère incomplet des diverses théories apparaît facilement par là même. C'est ainsi que la détermination affective attribuée par Meinong à toutes les valeurs — (plaisirs et douleurs sont rapportés, grâce à des jugements positifs et négatifs, à leurs objets, dont on détermine par là ou l'existence ou la non-existence) — contredit (en son *eudémonisme*) le caractère *objectif* (et impartial en ce sens) de

toute évaluation; ni comme actuels, ni comme possibles, le plaisir et la douleur ne représentent l'attitude même de la conscience qui les *apprécie* eux-mêmes et les *devance* logiquement. C'est ainsi encore que l'identification affirmée par Ehrenfels entre le *valable* et le *désirable* se trouve démontrée inexacte, par cela seul que l'on accorde une valeur à tous les objets du désir, mais que l'on remarque combien varie le désir selon les manières personnelles d'évaluer. C'est ainsi également que le caractère purement *objectif* de la méthode biologique (et, on peut le dire, *ontologique*) d'Eisler, si (d'une part) il conduit à méconnaître l'*indice subjectif* qui appartient à toute valeur expérimentée et qui en fait un moment de la vie intérieure, amène (d'autre part) à définir comme *évaluation* ce qui constitue la forme de *tous* les phénomènes, même purement physiques ou chimiques. Et c'est ainsi, de façon analogue, que (toute psychologique, d'ailleurs) la méthode de Krüger, réduisant les valeurs morales à la fonction d'évaluer, estimant l'individu en proportion même de l'intensité chez lui d'une telle fonction, se trouve impuissante à établir un départ entre les domaines opposés de l'évaluation proprement morale.

Les diverses théories critiquées ont le défaut, ou bien de définir la valeur par un fait partiel de la vie consciente, ou d'admettre l'évaluation à titre de fonction irréductible, ou de méconnaître l'élément psychologique de l'appréciation. Le problème est de découvrir un rapport fonctionnel élémentaire auquel se rattachent *toutes* les variables. Le critère subjectif de l'évaluation ne peut consister que dans une attitude simple et constante du sujet. Cette attitude, qui exprime le *moi* tout entier, M. Orestano lui donne (en un sens large) le nom d'*intérêt*; et il définit la valeur : *la conscience de l'intérêt, en tant que celui-ci est rapporté à l'objet par le produit*. L'intérêt est bien, dès lors, un état *subjectif*; mais il exprime les aptitudes, actuelles ou latentes, et de l'esprit et de l'organisme, et de l'individu et de la race. On ne réduit donc pas, comme Ehrenfels avec son identification du *valable* au *désirable*, la valeur elle-même à une affirmation toute subjective. Et l'on peut expliquer, grâce à ce facteur, les faits que les théories critiquées laissaient dépourvus d'explication. C'est ainsi que, suivant les variations même de l'intérêt, l'évaluation pourra s'attacher de façon diverse et même paradoxale aux plaisirs et aux douleurs, tout en dépassant la sphère des uns et des autres. C'est ainsi encore que les faits passés ou futurs peuvent être objets d'appréciation, dès l'instant qu'ils suscitent un intérêt, alors que l'équation : *valeur-sentiment* ne permettait de comprendre une telle appréciation que grâce à un artifice. Et l'influence, signalée par Neumann, du jugement sur l'évaluation s'explique, si l'on réfléchit que le jugement donne une vivacité plus grande aux représentations qui déterminent l'intérêt. Le caractère tout *appréciatif* de l'expérience enfantine, signalé par Ritschl, s'explique, si l'on songe que tout éveille chez l'enfant une réaction *totale* de son *moi*; et l'on conçoit qu'avec l'habitude l'homme

devienne, à la longue, plus susceptible de cette réaction purement partielle qui est la connaissance théorique. C'est l'intérêt qui permet de compléter la thèse toute objectiviste d'Eisler, en distinguant parmi les réactions vitales celles qui sont aptes à éveiller un intérêt de la part de l'organisme entier, et qui seules ont pour nous une *valeur*. Le concept de l'intérêt fournit encore une solution au problème de l'*objectivité* des valeurs. Si la « localisation des valeurs » n'est pas illusoire, cela tient à ce que la valeur des choses consiste en leur aptitude à susciter en nous un intérêt. Et, s'il y a des valeurs *absolues*, cela tient à ce que certaines choses sont aptes à éveiller chez l'individu un intérêt *constant* auquel il subordonne tous les autres. L'expérience seule peut nous apprendre s'il existe des valeurs *universelles* absolues, c'est-à-dire des objets susceptibles d'éveiller chez tous les hommes un intérêt constant.

Ce principe de l'*intérêt* rend possible la définition des valeurs *religieuses* (assurer dans un ordre idéal la perpétuité des valeurs fondamentales de la vie), *esthétiques* (intérêt non associé à une fin pratique actuelle), *intellectuelles* (intérêt éprouvé par le sujet pour son activité intellectuelle, *comme telle*), *économiques* (intérêt suscité par la conservation de la vie), enfin *morales* (*rapport d'un objet particulier auquel l'on s'intéresse au concept fondamental, explicite ou implicite, que l'on se forme de la vie, en la totalité des buts qu'elle embrasse*). Cette définition des valeurs morales nous interdit de confondre avec le concept *total* de la vie la vie purement biologique. Une telle confusion repose sur le postulat de la valeur absolue de la vie en ce dernier sens; et ce postulat n'est vrai que par rapport à l'évaluation de fait qui est pratiquée par la majorité des hommes. Le problème moral consiste précisément dans la possibilité d'évaluations supérieures; c'est le problème de l'autonomie humaine en son devenir; il s'agit d'expériences nouvelles sur l'adaptation du réel à l'idéal, expériences dont le champ est l'avenir et non le passé, le devoir et non l'être. C'est justement cette orientation vers l'avenir qui rend impossible la détermination d'une valeur morale *absolue*, laquelle ne pourrait consister que dans la valeur même attribuée à la vie. Et c'est la possibilité de dépasser ainsi le concept de la vie purement biologique qui peut seule donner un sens au *sacrifice* absolu.

Cette définition a également l'avantage de faire comprendre en quoi consiste l'*évidence* des évaluations morales. Leur évidence est toute *logique*, en ce sens qu'elle tient à la possibilité de déduire chacune d'elles de la valeur fondamentale, c'est-à-dire de la conception générale que chacun se forme de la vie elle-même. Et l'on expliquera, par ce rapport fonctionnel primitif, ces valeurs dérivées que l'on attribue à la *personnalité*, à la *règle* et au *devoir*, à l'*autonomie*, à la *justice*, à la *sanction*.

Ainsi, de même que le concept général de valeur, le concept de valeur morale est purement formel, sans rapport déterminé à aucune

intuition concrète, étranger à toute préoccupation d'égoïsme ou d'altruisme. Il comprend *indistinctement* toute l'expérience morale; et, s'il permet d'affirmer, d'un point de vue *physique* et non *métaphysique*, que l'univers se résume dans le microcosme humain, qu'il se continue dans la création des valeurs humaines, en ce siège unique de la vie morale qui est la conscience, — il n'en constitue pas moins un pur principe de synthèse de l'expérience, le symbole de l'*un* des aspects de la vie morale. Et M. Orestano se rend le témoignage que, dans toute son étude, demeuré fidèle à sa méthode, il s'est borné à mettre en pratique cette transformation des concepts en purs auxiliaires formels, qui seule peut assurer à toutes les sciences, à la morale comme à la physique, un caractère *positif*.

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. Lagorgette. — *Le fondement du droit et de la morale*. In-8, Paris, Giard et Brière.

A. Brasseur. — *La Psychologie de la force*. In-8, Paris, F. Alcan.

A. D. Monzie. — *Les réformes scolaires*. In-12, Paris, Horck.

Roussel-Despierres. — *Hors du scepticisme : Liberté et Beauté*. In-8, Paris, F. Alcan.

Proceedings of Aristotelian Society; t. VII, Williams and Norgate. In-8, London.

Kirchner. — *Wörterbuch der philosophische Grundbegriffe, neubearb.* von Michälis. In-12, Leipzig, Dürr.

Stern (*Clara et William*). — *Die Kindersprache*. In-8, Leipzig, Barth.

O. Kraus. — *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik*. In-8, Halle, Niemeyer.

Pollack. — *Die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung*. In-8, Berlin, Dümmler.

J. Schmidt. — *Zur Wiedergeburt der Idealismus*. In-8, Leipzig, Dürr.

W. Windelband. — *Kuno Fischer : Gedächtnissrede*. In-12, Heidelberg, Winter.

H. Keyserling (Graf.). — *Unsterblichkeit*. In-8, München, Lehmann.

Antoniade. — *Iluziunea realistă*. In-8, Bucarest, Göbl.

C. Vas Ferreira. — *Los problemas de la Libertad*. In-8, Montevideo, Marino.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Philosophie générale.

F. Evellin. — La raison pure et les antinomies. *Essai critique sur la philosophie kantienne*, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* : Paris, F. Alcan, 1907.

Le titre de cet ouvrage pourrait tromper sur son genre d'importance. Il y est constamment question de Kant et des antinomies, soit pour approuver, soit pour combattre, surtout pour combattre. Il n'y aurait jamais été question ni de Kant ni des antinomies, que l'ouvrage aurait gardé toute sa signification et toute sa valeur. Kant et la dialectique des antinomies lui ont fourni son titre, son cadre et par suite sa distribution, bref tout l'accessoire. L'essentiel est ailleurs.

En effet, M. F. Evellin a pensé toute la première partie de son livre, il y a vingt-cinq ans environ, alors qu'il ne songeait ni à s'inspirer de Kant ni à s'opposer à lui. *Infini et Quantité*, l'une des œuvres de philosophie française les plus significatives du siècle dernier se retrouve dans le présent ouvrage. Et la doctrine est constante. *La Raison pure* n'en est pas moins une œuvre nouvelle puisqu'au lieu d'une théorie de l'infini seulement, c'est toute une philosophie qu'elle contient. — Le changement de cadre est donc plus important qu'il ne semble! — Oui et non. Non, puisque la doctrine de M. Evellin tourne le dos à celle de Kant : Kant est loin d'en avoir été la cause efficiente, fût-ce par contraste. Oui, car il s'en est trouvé devenir la cause occasionnelle. Et voici comment.

Répudier l'infini, le réduire à l'indéfini, réduire à son tour l'indéfini à l'humble condition d'un produit dont le fini serait le multiplicande et l'imagination le multiplicateur, reconnaître que l'indéfini est né d'un droit de répétition que l'imagination s'arroge, et d'un pouvoir de répétition qu'elle exerce ; qu'il a sa racine dans le fini, seul en accord avec la raison.... pour peu que l'on soit attentif aux résultats de ces marches et contremarches dialectiques on ne saurait manquer de s'apercevoir, quand on est M. Evellin, que si l'on avait fait le serment de donner la chasse à Kant, de le rencontrer et de lui livrer bataille, on l'aurait difficilement tenu avec plus de succès. Car s'il faut en venir à un monde fini, au triple point de vue du temps, de l'espace et de la composition, c'est comme si l'on avait formé le dessein de discuter les deux premières antinomies kantiennes en rejetant les antithèses, rien que les antithèses.

Supposons-nous maintenant en face de Kant, et de sa « troisième » antinomie. Là Kant, au lieu de poser le dilemme « nécessité ou liberté » ni sans vouloir pouvoir le résoudre, s'oriente vers une double solution affirmative. Le *sic* et le *non* envisagés à deux points de vue différents pourraient d'ailleurs être vrais ensemble. Or la distinction du phénomène et du noumène permet à l'universelle nécessité, d'une part, et à l'universelle liberté, de l'autre, de se prétendre vraies : ceci est de Kant. Cela va être de M. Evellin : pourquoi Kant n'a-t-il pas appliqué à ses deux premières antinomies la distinction dont il s'apprête à faire usage dans les deux dernières? Il aurait ainsi préféré les thèses aux antithèses. Mais, plus on y pense, plus cette préférence, au cas où elle se serait généralisée, aurait rendu ce nouveau Kant à peine différent de l'auteur d'*Infini et Quantité*. Il ne reste donc plus à cet auteur qu'à se remettre en campagne. Assuré qu'il est par son œuvre d'il y a vingt-cinq ans d'avoir une solution toute prête pour les deux premières antinomies, il lui suffira de se préparer à résoudre les deux dernières, et quand il les aura résolues, sa philosophie sera faite. L'entreprise sera longue, peut-être aussi laborieuse, mais si la raison a eu gain de cause sur le terrain de l'infiniment grand et de l'infiniment petit qu'à force d'adresse et de clairvoyance, elle a fait évanouir, tout fait espérer qu'elle installera la liberté ou son équivalent au cœur du monde et l'Inconditionné au sommet de l'Univers : Leibnitz couronné par Aristote, c'est une belle gageure à tenir. Mais que restera-t-il de Kant dans ce kantisme plus qu'aisé à méconnaître? Deux mots : celui de « phénomène » et celui de « noumène ». Pas davantage. En effet, le monde du phénomène, identifié non sans de justes motifs à celui de la science s'y trouvera séparé du monde de la raison. Quant au noumène, descendu dans le champ du connaissable, il aura la raison pour siège, mais une raison pure de tout alliage, — je n'ai pas dit de toute alliance — avec l'entendement imaginatif, éclairée par la lumière naturelle et pleinement consciente de ses droits.

Effacez maintenant les deux mots « noumène » et « phénomène ». Écrivez à leur place : « monde de l'*entendement imaginatif*, ou encore de la pensée sensible; monde de la *Raison pure* », et tout vestige d'origine kantienne aura disparu de la nouvelle doctrine.

⁂

Dans cette doctrine les thèses posées par la Raison priment les antithèses opposées par l'Imagination. Aussitôt il en résulte que le monde a commencé; que la monade exprime la nature de l'être; que l'homme est libre, que Dieu est son créateur ainsi que du monde. Ceci n'est certes pas dans Kant. Ceci est dans Renouvier, mais ici résulte d'une méthode qui n'est pas celle de Renouvier. D'où il suit que l'originalité de M. Evellin est principalement sinon exclusivement dans sa dialectique. En effet nulle part, dans Renouvier, ni même

nulle part ailleurs, ne se rencontre cette curieuse distinction d'un espace phénomène et d'un espace noumène sur laquelle repose la discussion de la deuxième antinomie. L'espace phénomène de M. Evellin c'est l'espace tout court de la philosophie classique, sans bornes, sans limites, ni à son extension, ni à sa division. — L'espace du géomètre alors? — En un sens oui, car le géomètre spécule sur le continu et sur les infiniment divisibles. En un autre sens, non. Car il prend des points sur une ligne, car il termine toute ligne par des points. Qu'est-ce à dire sinon, qu'à son insu, alors qu'il se figure n'avoir affaire qu'à un seul espace, l'espace-phénomène ou l'espace de l'imagination, il opère en outre sur un autre espace produit de la raison, générateur exclusif du point, lequel joue vis-à-vis de la ligne le double rôle de multiplicateur et de multiplicande, puisque c'est en se multipliant et en se juxtaposant à lui-même qu'il permet à la ligne de se déployer dans l'espace? — Dans lequel? — Dans tous les deux : le second œuvre de l'imagination n'existe en définitive que par celui dont il est le reflet. L'imagination ne crée pas. Elle reçoit et elle altère. Elle reçoit de la raison l'espace ponctuel, composé d'éléments contigus, et le transforme en un espace linéaire, continu et indivisible. Descendez au soir les Champs-Élysées : à droite et à gauche vous distinguerez des globes lumineux de distance en distance, vous les compterez. Arrivés à l'arc du Carrousel, retournez-vous. Deux lignes lumineuses convergeant vers l'arc de l'Étoile apparaîtront, vous les croirez continues, infiniment divisibles, et pourtant elles seront faites d'éléments lumineux distincts et en nombre assignable.

*
* *

Les thèses dont le résumé précède sont celles d'*Infini et Quantité*. Or, si ce premier ouvrage n'offre avec la dialectique kantienne des *Antinomies* que des ressemblances somme toute extérieures et reconnues après coup, on aimerait pouvoir lui rattacher les thèses complémentaires de la doctrine, celles qu'on serait tenté de croire issues de Kant, sinon immédiatement, du moins directement. Elles ont pour objet la spontanéité universelle et l'existence d'un être absolu planant sur les esprits créés dont ne se distinguerait pas la réalité du monde. La tâche n'est pas impossible.

Car, et pour commencer, l'espace réel, cet espace dont on peut dire que, s'il est celui de tout le monde, M. Evellin l'ayant découvert mérite de lui attacher son propre nom ; — cet espace ne préexiste pas aux êtres qui le meublent. Il en est le décalque, non le récipient. En d'autres termes, il en est le produit, l'effet. En d'autres termes encore, il a sa source dans l'énergie de ces êtres, dans leur *acte*, leur *action*.

Un premier pas est fait. On l'a pu faire sans regarder du côté de Kant, et il est de première importance. En effet, nous sommes en mesure de savoir les négations et les affirmations qui en résultent :

les négations d'abord. Du moment où notre espace réel est l'œuvre de la raison, puisque cette raison exige impérieusement que l'on chasse l'infini de son domaine, la nécessité sera éconduite. La chaîne des causes allant se perdre dans l'infini sera dénoncée comme un produit de « l'entendement imaginatif ». Elle n'aura place nulle part ailleurs, c'est-à-dire après tout nulle part. Passons maintenant aux affirmations. Du moment où l'espace réel résulte d'un acte, c'est l'acte qui devient l'essence de la réalité, de toute réalité : Être et Volonté, par suite, deviennent réciproques. — Occasionnellement, s'il plaît à M. Evellin de prendre position dans un débat où Kant s'est obstiné à ne pas conclure, il admettra, comme lui, le caractère purement phénoménal de la causalité par liaison nécessaire. En un sens il cédera tout à cette causalité, car il lui abandonnera tout le phénomène. En un autre sens il ne lui abandonnera rien, puisqu'une loi qui ne gouvernerait que l'apparence, n'en serait vraiment pas une. Ne disons donc plus que la spontanéité a sa place dans l'univers même au-dessous de l'homme. Il faut oser dire que seule la spontanéité a droit à l'existence.

Une difficulté s'élève. D'où vient qu'on ait fait jusqu'à présent à la raison l'honneur d'exiger impérieusement le déterminisme? Répondre qu'on l'a confondue avec l'Imagination serait déclarer que M. Evellin a gagné sa cause avant d'avoir cessé de la plaider. Et tel ne serait point son avis puisque la discussion continue. L'auteur ne nous a-t-il pas dit, autre part, que l'imagination, ouvrière de l'indéfini, ce pseudonyme de l'infini, va chercher sa matière dans la raison qui lui procure le fini pour le multiplier tout à son aise? C'est donc la raison qui alimente l'imagination. Tout ce sur quoi l'imagination se joue, est donc et toujours, à quelque degré, fondé en raison. Si la nécessité est illusoire, il faut à tout prix que le mécanisme de cette illusion se laisse découvrir.

La difficulté va grandir si l'on songe que la raison est amie de l'ordre et que l'universel déterminisme est l'expression de cet ordre. Et la difficulté n'aura pas encore atteint son paroxysme, car, du moment où l'on aura fait litière de toute nécessité dans le monde du réel, on sera visiblement réduit à mettre la liberté partout. — Non : la spontanéité! — Ce vocable modeste n'est, à le bien prendre, qu'un terme de passeport. Car du moment où l'on ne voit dans la nécessité qu'une sorte d'ombre portée par la raison sur l'imagination, — en conformité d'ailleurs avec cette idée qui domine tout le débat, à savoir que le noumène est à son phénomène ce que l'endroit d'une chose est à son envers, — comment éviter de définir la spontanéité sans y introduire l'autonomie, sans y déposer les germes du vouloir libre, autrement dit du vouloir tout court? Au fond M. Evellin y est résigné. Disons mieux : cette obligation lui est chère entre toutes, et s'il paraît en redouter le poids, c'est uniquement parce qu'il craint d'effaroucher le lecteur. Aussi le prend-il par la main et le mène-t-il graduellement, douce-

ment, jusqu'au terme du voyage. Ce voyage, dont nous regrettons de ne pouvoir faire le récit, est semé d'incidents dialectiques tout d'abord inattendus, mais avec lesquels l'art de l'auteur excelle à nous familiariser promptement. Oui sans doute il faut expliquer l'ordre du monde : or la constance du vouloir ne nous y conduira-t-elle pas infailliblement? D'autre part, cette constance, outre qu'elle est exigée par le besoin de l'ordre, apparaît nécessaire à la libre expansion de la spontanéité. Il faut que le vouloir qui est à la racine de l'être se donne une matière, et que cette matière il la trouve en lui. Il faut, dès lors, qu'il se divise. A la base du vouloir individuel, un autre vouloir est indispensable, « vouloir général » ou plutôt généralisé par la constance et qui exprimera la nature de l'être, à commencer par le genre dont il dérive. Alors la loi et l'accident pourront coexister sans contradiction. On sait que des physiciens se rencontrent pour identifier la matière à l'éther. Soumettez l'atome d'éther au joug de la pesanteur et vous obtenez l'atome matériel. Pareillement, dira M. Evellin, rendez un vouloir constant, vous saurez bientôt prévoir ses actes et l'image du déterminisme se dessinera progressivement dans votre esprit.

L'accident, au contraire, sera l'œuvre d'un vouloir resté libre : nous disons : libre, au plein sens du terme, c'est-à-dire exempt même de toute apparence de nécessité. Dès lors si l'on veut savoir par quoi l'homme se distingue non pas de la matière, puisqu'au fond elle n'est nulle part et qu'il n'y a que des vivants au monde, mais des simples vivants, on s'apercevra que son libre arbitre a pour différences propres la possession de soi-même et la réflexion. Mais qu'on ne s'y trompe pas. L'essence du libre arbitre humain est dans son genre et nullement dans sa différence spécifique.

Telle est cette curieuse théorie de la volonté à trois étages : 1° vouloir générique; 2° vouloir individuel; 3° vouloir personnel, qui vient achever en une philosophie première le fragment de philosophie taillé jadis par notre auteur d'une main si sûre et si forte.

*
* *

Il va nous falloir aller plus loin. Ce ne sera point par la seule raison qu'il y a quatre antinomies dans la *Critique de la Raison pure*. La théorie qui vient d'être résumée manque d'un échelon. A le bien prendre, tout être est un inconditionné : il l'est du moins à quelque degré. Le monde est donc comparable à une échelle de Jacob, mais où il serait impossible que l'homme se haussât jusqu'au degré suprême. Le monde marche vers Dieu et l'homme est médiateur entre Dieu et le monde. Le monde est une Société de dieux issus d'un Dieu.

Et tout cela peut se conclure sans que Kant intervienne et que sa dernière antinomie soit remise sur le chantier. Le plan suivi par l'auteur lui imposait ce genre de travail. N'en soyons point mécontents, au contraire. J'imagine que la discussion par M. Evellin de la

quatrième antinomie, en raison de la manière dont les textes originaux sont serrés de près, donnera du travail aux commentateurs les plus autorisés de la pensée kantienne. Ils auront à décider si Kant a eu tort de ne pas distinguer une cinquième antinomie au sein de la quatrième; cette distinction lui eût permis de séparer radicalement la question de savoir si l'être nécessaire existe de celle de savoir où il le faut situer. Il s'agirait encore de statuer sur un autre reproche et de décider si Kant n'a pas excédé dans sa démonstration les prémisses de son raisonnement. Voilà qui intéresse directement l'histoire du kantisme, mais sans intéresser d'assez près, à notre avis du moins, la doctrine dont une « réduction » vient d'être essayée.

Il serait inutile d'en redire l'originalité. Il nous plairait d'en dire l'actualité. Oui, c'est un signe des temps qu'à quelques semaines de distance la *Raison pure* ait précédé l'*Évolution créatrice*. Certes entre le rationaliste qu'est M. Evellin et le pragmatiste qui, chez M. Bergson, de plus en plus se dégage, la distance ne se comblera jamais naturellement, et le « passage à la limite » offrira des risques assez sérieux pour donner à réfléchir aux prudents. Mais les prudents sont rares parmi les jeunes. Et je me figure qu'il s'en trouvera plus d'un pour voir dans MM. Evellin et Bergson deux maîtres que l'on pourrait servir à la fois. La raison inspire à M. Evellin un respect dont M. Bergson serait peut-être tenté de sourire. Mais la manière dont M. Evellin « expédie » la science sera très certainement du goût de M. Bergson : elle ne manque en effet ni de crânerie ni de désinvolture cette façon de pratiquer le « chacun chez soi », en poussant la science hors du réel et en ne lui laissant que les miettes du festin de la Raison pure, ou plutôt l'ombre de sa proie.

Telle est cette large esquisse d'une philosophie spiritualiste et monadiste de la nature. Malgré les avertissements du sous-titre. « Essai critique sur la philosophie kantienne », nous y avons vu toute autre chose qu'un essai sur une doctrine préexistante. Nous ne pensons pas d'ailleurs que l'auteur nous reproche d'avoir méconnu son dessein. Nous regrettons la brièveté obligée de notre analyse et la rapidité avec laquelle nous avons glissé d'une part sur la critique de l'infini, de l'autre, la dialectique de l'espace « objectif et ponctuel ». Tous ces points ont d'ailleurs été touchés ici même par Victor Brochard dans son bel article sur *Infini et Quantité*[1]. Il n'était donc pas utile d'y revenir pas plus que sur les justes éloges donnés au talent du style et à l'élégante vigueur de la dialectique.

1. Cf. *Revue philosophique*, t. XI, p. 451.

Lionel Dauriac.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE

(TROISIÈME ÉTUDE)[1]

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

A l'origine, la psychologie scientifique apparaît telle qu'une métaphysique. Comme les métaphysiciens, Fechner poursuit la solution d'un problème transcendant, la nature des rapports existant entre l'âme et le corps; mais ses procédés d'investigation sont ceux que l'on emploie dans les sciences physiques. C'est une erreur commune à beaucoup d'hommes de croire qu'il n'existe qu'une seule voie qui mène à la vérité, celle qu'ils pratiquent habituellement. J'ai entendu des mathématiciens démontrer, par les méthodes du calcul des probabilités, l'impossibilité du fait de l'évolution et des anatomistes nier l'existence de ce qui ne se rencontre pas sous leur scalpel. A chaque sorte de problème il faut appliquer l'espèce de solution qui convient : la déduction en algèbre, l'expérimentation en physiologie. Or, si les phénomènes conscients sont susceptibles d'être étudiés par la méthode expérimentale, les problèmes transcendants comme ceux de la nature de l'âme sont à tout jamais soustraits à l'expérimentation.

Fechner a cru que les procédés qui réussissent en physique, donneraient des résultats non moins beaux en psychologie et il a entrepris une tâche au-dessus de ses forces. Cependant toute recherche expérimentale sur un sujet quelconque donne toujours certains résultats, ne fût-ce que négatifs.

Les nombreuses expériences de Weber et de Fechner ont d'une montré part la fausseté de l'hypothèse fondamentale des psychophysiciens; elles ont apporté d'autre part quelques conclusions nouvelles intéressantes à plusieurs points de vue. C'est aux recherches des psychophysiciens en effet que nous devons la notion si intéressante du seuil de la sensation; c'est grâce à l'échec des tentatives

1. Voir les numéros de janvier et février 1907.

de Fechner, que nous savons combien les hommes diffèrent entre eux au point de vue de la finesse des divers territoires du système nerveux sensitif. C'est enfin grâce à de nombreux travaux de psychophysique que nous devons de posséder des méthodes définitives pour l'étude de certains phénomènes conscients.

Moins exclusifs que les psychophysiciens, les psychologues de l'école de Leipzig n'ont point renoncé à établir la loi psychophysique; mais, considérant qu'outre ce problème spécial des rapports entre l'âme et le corps, beaucoup d'autres sont susceptibles d'être étudiés par les méthodes des sciences naturelles, ils entreprirent l'étude qualitative et quantitative des phénomènes psychiques. Chez eux, comme chez leurs prédécesseurs on trouve le souci de résoudre les problèmes métaphysiques. M. Wundt est spiritualiste, et les développements purement philosophiques qu'il a donnés à son œuvre trahissent ostensiblement ces préoccupations métaphysiques. En psychologie, il a voulu aider l'introspection en y ajoutant l'expérimentation physiologique. Les deux procédés de recherches s'enchevêtrent dans ses travaux de psychophysiologie. C'est ainsi qu'étudiant les réactions, il distingue celles-ci en sensorielles et musculaires, etc., distinction basée au fond sur une différence subjective; que dans la mesure de la durée des actes psychiques il attribue un temps précis à l'aperception et au choix.

Certes, M. Wundt et ses élèves ne furent point les seuls à étudier la durée des opérations intellectuelles élémentaires, mais c'est sans doute à leurs préoccupations métaphysiques plus affichées qu'ils doivent d'être considérés comme plus psychophysiologistes que les Donders, les Exner et autres savants qui ont étudié les mêmes questions.

Si l'on parcourt les nombreuses études publiées dans le recueil dirigé par M. Wundt, on voit qu'elles peuvent se grouper sous trois titres principaux.

Trois genres de questions ont été surtout traités par les psychophysiologistes de l'école de Leipzig : c'est d'abord le problème psychophysique; diverses recherches eurent pour objet de déterminer si la loi de Weber et de Fechner s'applique oui ou non aux différentes sensations; c'est en second lieu un ensemble considérable de travaux sur la psychométrie. M. Wundt est un des fondateurs de cette branche psychologique, et comme tel il mérite

une mention toute spéciale dans une étude sur la psychologie quantitative. Ses mesures ont porté en général sur la durée des processus conscients. C'est ainsi que l'école de Leipzig a longuement étudié les causes innombrables qui font varier les temps de réaction ; qu'elle a tenté de déterminer la durée de quelques opérations mentales les plus simples. Enfin une troisième catégorie de travaux a été consacrée à des questions diverses, telles que la notion du temps, les variations de l'attention, certaines illusions et notamment les illusions visuelles.

Conduits avec un très grand souci de sincérité et une persévérance remarquable, les travaux de l'école de Leipzig, et ceux qui furent faits ailleurs d'après les mêmes principes ont apporté des résultats considérables.

Comme les recherches psychophysiques, mais beaucoup mieux que ces premières les travaux psychophysiologiques constituent des préparations directes à l'étude de la psychologie expérimentale, mais ce sont des préparations et non des études définitives.

La psychologie scientifique sous sa troisième forme, c'est-à-dire la psychologie expérimentale, étudie les phénomènes conscients en dehors de toute préoccupation métaphysique, et seulement comme faits observables et mesurables. Elle est née, comme je l'ai dit plus haut, en dehors de la philosophie, sur divers points du domaine des sciences biologiques. Certains historiens de la philosophie, peu au courant du mouvement scientifique de ces temps-ci ont voulu chercher les origines de la psychologie contemporaine dans l'évolution des divers systèmes philosophiques du siècle dernier. Constatant que depuis Kant, les philosophes ont, quelques-uns du moins, modifié leurs théories, désirant les mettre d'accord avec les données des sciences expérimentales, ces historiens ont cru que la psychologie expérimentale est sortie de l'évolution des doctrines philosophiques. C'est prendre l'effet pour la cause.

Les phénomènes psychiques n'intéressent pas que les psychologues de profession, même psychophysiciens ou psychophysiologistes ; une foule de gens sont obligés par métier d'étudier les modifications conscientes. Ainsi les aliénistes et les neuropathologistes, forcés de traiter les malades présentant des troubles intellectuels, ont été amenés naturellement à étudier ces troubles pour pouvoir y porter remède. Quelque opinion qu'on ait de la nature de l'esprit,

il est intéressant et surtout utile de pouvoir renforcer une attention affaiblie, restaurer une mémoire débilitée, etc. En étudiant sans préoccupation métaphysique des faits innombrables, les aliénistes et les neuropathologistes sont arrivés à des conceptions intéressantes parce que désintéressées sur le mécanisme des phénomènes conscients.

Grâce à eux le domaine mental nous est apparu sous un jour tout nouveau : au lieu des quelques facultés simples que les métaphysiciens s'obstinaient à nous montrer dans l'âme humaine, ils ont mis en relief les diversités infinies des espèces intellectuelles. Leur conception primitive des types, mise au point par les recherches ultérieures, est une des plus fécondes qui soient. C'est vers 1875 que Charcot commença ses recherches sur les hystéro-épileptiques, en même temps à peu près que M. Wundt créait son laboratoire. Les travaux de Charcot et les observations des aliénistes ouvrirent des horizons insoupçonnés. Cependant ce domaine nouveau demeurait étranger aux psychologues de profession. C'est à M. Ribot que revient l'honneur d'avoir introduit ces données scientifiques dans le domaine philosophique. Les maladies mentales et nerveuses en disséquant les mentalités altérées ont mis en relief la complexité extrême de chaque faculté, un amnésique peut n'être qu'aphasique, un aphasique lui-même sera surtout aphasique sensoriel, un aphasique sensoriel sera principalement atteint de cécité verbale, la cécité verbale portera plus sur une forme visuelle particulière, etc., etc. Comme le disait M. Ribot : il n'y a pas une mémoire, mais des mémoires.

Ce qui est vrai pour la mémoire l'est sans doute pour les autres facultés intellectuelles, surtout l'imagination et l'intelligence. De même qu'on retient mieux sous une certaine forme, on se représente les choses et l'on pense préférablement avec telles sortes d'images.

Les variétés presque infinies de maladies nerveuses prouvent qu'il y a une presque infinie variété de compositions d'entités mentales.

A côté des aliénistes et des neuropathologistes étudiant le contenu du domaine mental en observant ses détraquements et ses imperfections, les anthropologistes aussi ont abordé le domaine psychique.

Après l'échec du système prématuré de Gall dont l'idée fonda-

mentale était juste, Broca avait fondé la science des localisations cérébrales. En 1861, par deux autopsies il prouva que le centre du langage articulé a son siège dans le pied de la troisième frontale gauche. L'histoire des localisations cérébrales depuis Broca jusqu'à Flechsig est un chapitre des plus intéressants de la psychologie anthropologique. Malgré les contradictions et les hésitations il reste indubitablement établi que la lésion ou l'ablation de certaines parties de l'écorce cérébrale altèrent ou suppriment certaines fonctions psychiques nettement déterminées, et que la restauration de ces mêmes parties ou l'adaptation des zones circonvoisines, rétablissent ces fonctions lésées ou disparues.

Cette vérité incontestable devait mener à rechercher dans la conformation macroscopique et microscopique de l'organisme en général et du système nerveux en particulier, et notamment de l'écorce cérébrale, les conditions des inégalités psychiques si considérables se manifestant chez des individus élevés d'une manière à peu près identique. Partant de cette idée générale exacte, que la mentalité et la moralité inégales de deux sujets élevés pareillement doivent dépendre d'une structure organique différente, Lombroso et les anthropologistes de son époque pensaient que les déformations morales pouvaient avoir pour base des tares physiques, et ils s'ingénièrent à trouver ces tares chez les criminels avérés.

Sans doute leurs conclusions hâtives ne demeureront point intactes, mais leur idée fondamentale était juste. Ils ont commis de nombreuses erreurs de détail. Ainsi l'importance accordée à l'asymétrie est, comme les travaux plus récents l'ont prouvé, au moins exagérée. Lombroso ne savait pas que tout homme normal est asymétrique et considère comme une tare l'inégalité normale de la sensibilité tactile des deux côtés du corps. Mais quand les expériences ultérieures auront remis toutes choses au point, il ressortira des observations et des expériences des anthropologistes, que les déformations morales peuvent être la conséquence naturelle d'infériorités organiques transmissibles par hérédité.

C'est encore de la psychologie que font les embryologistes quand ils recherchent dans les particularités héréditaires les causes de la transmission des caractères intellectuels et moraux des ascendants aux descendants. Question passionnante pour le psychologue qui

entrevoit le rôle immense des caractères acquis sous l'influence des milieux et transmis par l'hérédité.

Les philosophes classiques rapportant toute l'activité propre de l'homme aux diverses facultés de l'âme, doivent lire avec surprise, s'ils le lisent, le livre de M. Arréat sur la psychologie du peintre. Pour un psychologue métaphysicien, une école de peinture apparaît comme le produit du libre choix d'un certain nombre d'esprits portés vers l'observation de la nature. Quand ils recherchent les causes qui expliquent l'apparition d'un ensemble d'œuvres remarquables, les historiens psychologues croient les découvrir dans certaines circonstances particulières, identiques aux diverses époques de splendeur artistique. C'est généralement chez les peuples devenus riches après de longues guerres et qui jouissent enfin d'un repos luxueux, que les arts s'épanouissent comme des fleurs merveilleuses de civilisation raffinée.

Pour un psychologue contemporain, une école de peinture est une végétation visuelle motrice qui s'est développée sur une ou plusieurs générations d'individus, de plus en plus héréditairement préparés à subir cette épidémie artistique. Sans doute il faut un certain degré de civilisation, voire de richesse pour permettre aux artistes de se développer, de cultiver leur art et d'en vivre. Dans les sociétés pauvres et besogneuses le souci des nécessités premières, ne laisse pas à ceux qui en auraient l'envie, le loisir de peindre ou de composer; ni à la société le temps et l'argent nécessaires pour admirer les œuvres d'art et les rétribuer largement. Mais lorsqu'un peuple est devenu riche, il ne lui suffit pas, pour voir s'épanouir les arts, qu'il soit capable d'encourager pécuniairement les artistes, il faut que ce peuple ait dans l'ensemble des centres visuels, auditifs, moteurs assez développés pour goûter les productions artistiques, il faut surtout qu'il se trouve parmi la foule un certain nombre de sujets particulièrement affinés. Des brodeurs, des enlumineurs finiront par prendre le pinceau et d'eux descendront des visuels moteurs plus entraînés qui deviendront des peintres célèbres. Rapprochons ces idées sur la genèse des écoles artistiques, de la conception des types intellectuels exprimables par une formule et nous arrivons à cette conclusion qu'à côté de la mentalité ordinaire dont la formule très flottante se conçoit cependant comme composée de visuélisme moyen, d'auditivisme peu

accentué, etc., nous avons les mentalités spéciales, celle du peintre, par exemple, où l'importance de l'élément visuel sera éminente; cet homme mémorisera, imaginera et pensera presque exclusivement par images visuelles. Aspect analogue de la sensibilité du musicien; chez lui les images auditives motrices ont une importance extraordinaire. Chaque homme a une formule mentale différente et spéciale, mais toutes ces mentalités quelles qu'elles soient sont perfectibles aussi bien les médiocres que les éminentes. Chez un visuel éminent on peut développer les représentations auditives, et chez un musicien les représentations visuelles, ce qui aura pour conséquence d'enrichir l'imagination et la mémoire de l'un et de l'autre. Chez tout homme il faudrait cultiver les différents centres sensoriels harmonieusement. Ce devrait être là un des buts de l'éducation générale. Jusqu'ici la formation de l'esprit, l'instruction donnée dans les classes depuis l'école primaire jusqu'en rhétorique est entièrement basée sur les conceptions vétustes de la psychologie métaphysique. C'est la formation des facultés, mémoire, imagination, intelligence, volonté par des exercices généraux. On développe la mémoire en la faisant travailler d'une façon quelconque, l'intelligence en faisant répéter des opérations intellectuelles, l'imagination en travaillant sur des souvenirs, etc., exactement comme l'on développe le corps en marchant, courant et sautant sans règle ni mesure. Sans doute le travail corporel développe l'organisme, mais de quelle façon? De même les leçons forcent à faire attention, à retenir, mais développent-elles la mentalité de la meilleure façon? Les pédagogues se sont posé ces questions et à leur tour ils ont envahi le domaine psychologique avec le souci de trouver les méthodes rationnelles, l'orthopédie des facultés intellectuelles.

De tous les problèmes psycho-pédagogiques, c'est sans doute celui de l'attention qui a été jusqu'ici le plus étudié. La fameuse question du surmenage, dont toute la presse s'occupa il y a une vingtaine d'années et qui fut à cette époque portée devant l'Académie de médecine de Paris, a été le point de départ d'une foule de travaux ayant pour but de mesurer la fatigue intellectuelle. Car, si un grand nombre de gens traitèrent cette question de façon purement théorique, un certain nombre de psychologues et de pédagogues entreprirent de vérifier les assertions des adversaires comme celles des partisans des programmes scolaires existants.

Les écoliers sont-ils fatigués ou trop fatigués le soir d'une journée de classe? le sont-ils davantage les jours où les récréations sont moins longues ou moins nombreuses? La fatigue causée par les classes du matin a-t-elle disparu quand recommencent les leçons de l'après-midi? La leçon d'arithmétique fatigue-t-elle davantage que celle d'histoire naturelle? partant laquelle de ces leçons faut-il placer la première, etc., voilà autant de questions que l'on tenta de résoudre non en consultant ses propres sentiments, non pas même en interrogant les élèves, comme l'eût fait un psychologue métaphysicien, mais en mesurant les degrés objectifs, les marques extérieures de la fatigue intellectuelle, ou, ce qui revient au même, en mesurant la capacité de fixer l'attention. Celle-ci, comme chacun sait, s'épuise après un certain temps de travail intellectuel; ou, pour être plus précis, le travail intellectuel a un double effet, d'une part l'entraînement qui facilite l'effort, et d'autre part la fatigue qui le rend plus pénible; le bénéfice de l'entraînement est combattu par la fatigue et un moment arrive où celle-ci l'emporte définitivement. Pratiquement tout travail intellectuel devrait s'arrêter au moment où la fatigue annihile les effets de l'entraînement, et il ne faudrait dans aucun cas faire le moindre travail dans la période où la fatigue l'emporte tout à fait. Or, comment mesurer cette fatigue? Les deux principales méthodes employées et qui consistent à mesurer la prédominance de la fatigue par le défaut d'attention se réduisent d'une part à faire faire un exercice (dictée, calcul, etc.), et à compter le nombre proportionnel de fautes qu'il contient, d'autre part à mesurer la sensibilité tactile sur la peau du front au moyen de l'esthésiomètre. Je renvoie le lecteur à l'exposé des expériences de Weber, dans la première étude de ce travail.

Les innombrables travaux entrepris avec l'une ou l'autre de ces méthodes ont apporté des monceaux de documents des plus intéressants, et si l'on ne peut encore de façon certaine décider quelles sont les durées de leçons maxima les plus favorables, quels doivent être l'ordre et la longueur des temps de pause, comment doivent être distribuées les diverses sortes de leçons, on entrevoit du moins qu'un jour, peut-être prochain, ces questions fondamentales pourront recevoir une solution rationnelle basée sur des données certaines et mesurées. La pédagogie scientifique apparaît comme une suite nécessaire et logique de la psychologie expérimentale.

Que si maintenant on demande comment ces mouvements nés sur différents points du domaine biologique constituent une science unique, quel lien existe entre l'étude des modifications psychiques faites par les aliénistes, les cliniciens, les anthropologistes, les psychologues de profession et les pédagogues, quels liens font que cet ensemble d'investigations constitue une recherche unique, nous dirions que c'est la conformité de leurs caractères généraux et nous citerons les suivants :

Primo : L'absence de préoccupations métaphysiques; les différentes catégories de savants qui explorent le domaine psychique, sont poussés avant tout, semble-t-il, par un souci utilitaire et désireux de trouver immédiatement des applications : guérison des malades, amendements des enfants anormaux, orthopédie des facultés intellectuelles.

L'absence de préoccupations théoriques sur la nature du domaine psychique, permet d'observer les faits sans parti pris, de contrôler leur mécanisme par l'observation scientifique et l'expérimentation, en un mot de faire l'inventaire exact et mesuré du contenu de la conscience, estimé jusqu'ici par le sens intime. De là sortira un jour une métaphysique sans doute bien différente de celle qui fut le fond de l'ancienne psychologie; mais les psychologues expérimentateurs, qu'ils soient aliénistes, anthropologistes, physiologistes ou simplement psychologues ne se soucient pas des théories qui sortiront de leurs découvertes, ils ne voient que les faits et traitent le psychique absolument comme une autre matière des sciences biologiques.

Secundo : Par suite de leurs innombrables observations, les psychologues expérimentateurs ont appris qu'il y a des différences et des variétés presque infinies entre les sujets qu'ils observent. Prenons un exemple dans la psychologie pédagogique : à propos du surmenage ou mieux de la fatigue intellectuelle, dont je parlais tantôt. Dès les premières expériences on s'est aperçu qu'il y avait des enfants qui à la fin d'une classe, quand leurs camarades accusaient une fatigue considérable, demeuraient eux absolument aussi sensibles aux stimulations tactiles que s'ils avaient pris un long repos. Bien plus, on trouve que chez quelques-uns la sensibilité au toucher loin d'avoir diminué à la suite d'une heure de leçon s'est au contraire accrue! L'observation soigneuse donne

aux psychologues de l'école expérimentale une conception beaucoup plus juste de la nature de l'être conscient. Et comme conséquence de cette conception imposée par les premiers résultats de l'observation scientifique naît le souci d'étudier une question psychologique, non plus sur deux ou trois spécimens, mais sur le plus grand nombre de sujets possibles.

Tertio : Les psychologues expérimentateurs ont non seulement remplacé l'introspection du psychologue s'étudiant lui-même par l'examen du plus grand nombre possible de sujets variés, mais encore ils ont tâché de rendre autant que possible objective la valeur de leurs examens.

Si on suit le développement des méthodes en usage dans l'école expérimentale, on voit que spontanément, avec une espèce de logique naturelle, on monte de l'introspection élargie, devenue examen de conscience des masses, jusqu'à la mesure précise des caractères objectifs, signes extérieurs des particularités conscientes individuelles. Au début du mouvement nous voyons fleurir le régime des questionnaires. L'introspection pratiquée sur lui-même par le psychologue le plus avisé, ne vaut dans tous les cas que comme monographie. D'aucuns ont cru naïvement que tout ce qui se passe en eux, se passe de la même façon chez chacun de leurs semblables. Le savant Stricker, lui-même, type de verbo-moteur, a conclu que chacun pense comme lui et conclu à l'universalité du type, très répandu d'ailleurs dont il est un spécimen.

Les questionnaires avaient pour but de substituer à l'examen de conscience privé, un examen public portant sur des centaines, voire sur des milliers de personnes. Une série de questions soigneusement formulées et judicieusement choisies était adressée directement ou par la voie de la presse à une foule de lecteurs qui y répondaient après s'être examinés plus ou moins scrupuleusement.

Ce procédé, grâce à certaines circonstances, donna parfois des résultats heureux. Dans une foule d'autres cas, les résultats que l'on en put tirer furent tout à fait négligeables.

On essaya de remplacer le questionnaire écrit par un interrogatoire ou questionnaire oral. Le sujet mis en présence de l'auteur est plus ou moins surveillé par lui ; ses réponses sont interprétées par son attitude, son ton, etc. Quelles que soient les précautions

prises, dans tous les cas on fait de l'introspection, et qui pis est, de l'introspection interprétée deux fois, par le sujet d'abord, par l'expérimentateur ensuite.

Pour éviter les défauts inhérents aux méthodes précédentes, on imagina le procédé d'enquête objective au moyen de tests. A un grand nombre de sujets, on présente des dessins, des couleurs, des chiffres, etc. Sur l'ensemble des stimulations produites on note les effets différents produits chez chaque sujet.

Ici plus d'introspection et néanmoins l'avantage d'étudier un grand nombre de sujets. Par exemple, on se présente dans une classe, car c'est surtout dans les classes qu'ont été faites les expériences sur les masses, et l'on présente aux enfants quatre lignes de longueur inégale. On prie les élèves de reproduire ces tests exactement. Cinquante, quatre-vingts, voire cent élèves reproduisent en tout deux cents, trois cents, quatre cents lignes. Celles-ci diffèrent plus ou moins des tests présentés. En général les plus longues sont reproduites trop courtes, et les trop courtes plus longues qu'elles ne le sont en réalité. On refait cette expérience dans les huit classes d'une école, donc chez les enfants les plus jeunes, les moyens et les plus âgés. Ainsi on mesure la valeur des erreurs commises en moyenne par les plus jeunes et les plus âgés, on en déduit ce que vaut leur mémoire des longueurs, etc., etc. Les expériences faites en commun, ont toutes un défaut inévitable : on n'obtient que des résultantes sans connaître exactement la valeur des composantes qui les ont formées. Cinquante élèves ont commis ensemble une erreur moyenne de 1/10, je suppose. Que vaut cette faute? Parmi ces cinquante élèves quelques-uns étaient peut-être fatigués, quelques autres pouvaient être mal disposés. Voilà deux circonstances qui changent la signification du chiffre exprimant les erreurs commises.

Pour mieux préciser la valeur d'une résultante obtenue dans des conditions variables, certains auteurs ont examiné à part au laboratoire quelques-uns des sujets ayant d'abord participé aux expériences en masse. Ils faisaient d'abord une première expérience en commun sur tous les élèves d'une classe par exemple; puis refaisaient des opérations identiques sur quelques-uns de ces mêmes élèves examinés en particulier.

De semblables travaux faits au laboratoire sur quelques sujets,

voire sur un seul, ont donné des résultats intéressants. Mais en opérant sur un petit nombre on retombe dans le défaut reproché aux psychophysiciens et aux psychophysiologistes.

Enfin, et c'est là sans doute la méthode définitive, quelques psychologues, désireux de se baser sur des résultantes sérieuses, en rassemblant les conclusions tirées d'un grand nombre de cas particuliers; et d'autre part voulant connaître la valeur de chacune des nombreuses composantes sur lesquelles ils se sont appuyés, ont examiné chaque sujet à part au laboratoire, mais ont multiplié autant que possible leurs expériences. Ils ont fait des recherches expérimentales non plus sur deux ou trois sujets, mais sur soixante, cent et davantage.

De cet ensemble de recherches psychologiques entreprises par des savants se plaçant à des points de vue différents, je vais tâcher de donner une idée succincte. Choisissant quelques travaux caractéristiques, dans le vaste domaine des questions traitées, je tenterai d'établir comment spontanément pour ainsi dire les méthodes se sont perfectionnées. Ici nous ne trouvons plus comme dans les deux phases précédentes de la psychologie scientifique un chef imposant ses théories; des disciples s'attelant à une espèce déterminée de problèmes envisagés d'une façon systématique; mais une foule de travailleurs s'efforçant d'arriver à des buts spéciaux chacun de la façon qui lui paraît la plus pratique. Puis, petit à petit, par le jeu naturel de l'initiative, guidée par la critique, on arrive à perfectionner insensiblement les méthodes. Parti de l'introspection on aboutit à la détermination objective, à l'analyse qualitative et quantitative du domaine psychique chez des hommes pris en masses.

Je vais passer en revue les procédés de plus en plus parfaits d'analyse psychologique quantitative, mis en œuvre depuis les enquêtes et questionnaires jusqu'aux procédés contemporains, prenant dans chaque espèce un travail assez caractéristique pour faire voir les avantages et les désavantages des méthodes employées.

§ I. — Les enquêtes.

Le procédé des enquêtes fleurit surtout il y a quelque vingt-cinq ans; ceux qui lancèrent ce mode d'investigation partaient d'une idée juste. Ils voulaient remplacer la simple observation de soi-même par l'introspection de centaines, voire de milliers de sujets. Celui qui prend pour base de ses connaissances psychologiques le résultat de ses auto-observations, est exposé à commettre entre autres deux erreurs principales : la première, qui domine toute l'histoire de la psychologie métaphysique et même une partie de la psychologie scientifique, consiste à admettre que ce qui est vrai pour l'auto-observateur est vrai pour toute l'humanité. Sans doute les hommes sont construits sur un type uniforme et ce qui est vrai de l'un est vrai de l'autre d'une manière générale. Tout homme a un cœur, des poumons, un cerveau, se fâche quand on l'irrite, pleure quand il est triste, rit quand il est gai, mais le cœur de l'un n'est pas le cœur de l'autre; la colère de celui-ci est totalement différente de la colère de celui-là, et l'angineux qui voudrait, d'après ses propres sensations, juger de la résistance du cœur d'un homme normal se tromperait à coup sûr, comme l'homme normal qui voudrait prendre les habitudes d'un malade. Si tous les hommes sont semblables d'une certaine façon, ils sont tout aussi certainement différents d'une foule d'autres façons. L'auto-observation peut servir de base à une monographie, non à une science qui par sa nature même est un système de connaissances générales.

Un second défaut résulte pour l'introspection de la part que l'imagination et le raisonnement ajoutent au produit brut de l'observation. La conscience est la vision de soi-même, mais la vision de soi-même à travers une personnalité.

Le procédé des enquêtes supprimait, ou du moins semblait supprimer le premier des inconvénients de l'introspection.

En plongeant le regard dans des centaines, des milliers de consciences différentes, en observant un nombre considérable de personnalités on évitait le risque de généraliser un cas particulier, on se trouvait dans les meilleures conditions pour démêler dans les innombrables variétés individuelles les éléments essentiels constitutifs des divers genres de mentalité.

L'histoire des enquêtes par questionnaire et même celle des enquêtes orales est là pour montrer qu'on se faisait sur ce procédé d'investigation scientifique de singulières illusions. Pourtant la méthode réussit quelquefois, Galton que l'on considère généralement comme l'inventeur des enquêtes psychologiques, a obtenu des résultats brillants. Ce sont les enquêtes qui lui révélèrent l'existence d'un certain nombre de personnes pensant sans le secours d'aucune image visuelle. Mais Galton lançait ses questionnaires dans son pays, et les Anglo-Saxons ont peut-être une disposition à s'analyser, un amour des faits exacts, comme disait Taine, qui permet de croire à la sincérité relative de leurs réponses. Dans la plupart des cas le procédé a lamentablement échoué. Bien souvent sur des milliers de questionnaires lancés dans la circulation. il en revient à l'auteur quelques centaines tout au plus. L'avantage du grand nombre des sujets observés disparaît par là même.

Si maintenant on examine la valeur des réponses obtenues on constate que, sauf pour quelques questions très simples, ces réponses sont généralement vagues. Sont-elles du moins sincères?

Je ne le crois pas quand je songe aux causes innombrables d'erreur! Le sujet s'observe mal, il traduit inexactement, et surtout il embellit, il veut se montrer sous un jour favorable, de façon à pouvoir affronter la publicité de l'expression écrite.

Sa réponse, il la rédige chez lui, sans témoin, après avoir mûrement réfléchi et composé ses phrases.

Que de causes de déformation!

L'enquête orale évite quelques-uns de ces inconvénients.

L'observateur voit le sujet, comprend par son attitude le sens de ses paroles, peut expliquer une question vague, élucider une réponse obscure; le sujet est forcé de répondre d'emblée; sans composer ni orner sa réponse.

Dans l'une, comme dans l'autre forme d'enquête, le second défaut inhérent à l'auto-observation, c'est-à-dire la part due à l'interprétation, non seulement demeure mais est même renforcé. Ici les résultats bruts de l'introspection sont interprétés une première fois par chacun des sujets, une deuxième fois par l'observateur lui-même qui *traduit* les réponses. En résumé, quand le problème étudié est suffisamment clair et facile à comprendre, quand il est possible de le réduire en un petit nombre de questions

tellement précises, qu'elles comportent des réponses infiniment simples comme oui et non, le système des enquêtes écrites et plus encore celui des enquêtes orales peut donner des résultats sérieux; mais dans l'immense majorité des cas, il ne fournit que des matériaux disparates et inutilisables.

Parmi les multiples enquêtes entreprises en différents pays il en est qui furent fort bien conduites. J'ai cité Galton, je dois mentionner les enquêtes orales faites par M. Ribot, et parmi celles qui furent faites sous forme de questionnaire, l'enquête que M. Binet adressa aux joueurs d'échecs et qu'il a publiée dans les journaux spéciaux.

Parmi les enquêtes faites sur des questions de psychologie quantitative, je choisis celle que fit, il y a quelque quinze ans, M. G. Saint-Paul, sur le langage intérieur. L'auteur définit nettement son but. Les hommes pour penser se servent d'images; mais tous n'emploient pas les mêmes sortes de représentations, ou mieux, chez chacun ne domine pas la même sorte d'image.

Les uns sont plus visuels, d'autres plus auditifs, d'aucun plus moteurs, etc. L'auteur admet qu'en général les hommes pensent avec des images visuelles et des images verbales. En d'autres termes que les représentations sur lesquelles nous faisons tout notre travail mental sont des choses et des mots. C'est très probablement inexact. Il y a évidemment d'autres sortes de mentalités que celle des visuels verbaux. Quoi qu'il en soit, les hommes emploient entre autres pour penser des représentations verbales. Nous pensons avec des mots et notamment avec des mots d'une forme spéciale, nous pensons dans une langue déterminée, généralement celle qui nous est la plus familière. Nous pensons quelquefois en plusieurs langues, ordinairement sur des sujets différents.

Donc, puisque nous pensons avec des images verbales, il est intéressant de savoir quelle est la forme que prennent habituellement ces mots chez tel sujet, si c'est la même que celle qui prédomine chez tel autre, ou si d'une manière générale on trouve chez les hommes, telle forme plus répandue, telle autre plus rare.

L'auteur a fait un questionnaire assez long, et judicieusement composé, il l'a adressé à un grand nombre de sujets choisis surtout parmi les intellectuels, des hommes ayant une culture

au-dessus de la moyenne. Se basant sur les réponses reçues de deux cents d'entre eux il établit une classification des types verbaux.

Le questionnaire porte sur l'acuité des divers organes des sens, sur la mémoire des sensations, sur le langage intérieur, sur les rêves, les aptitudes générales et contient enfin des demandes de renseignements généraux. Pour donner une idée de la précision du questionnaire, je transcris quelques questions.

A. *Audition verbale.* — Lorsque vous pensez, êtes-vous de ceux qui entendent en dedans d'eux-mêmes, intérieurement, mentalement tous les mots de leur pensée, comme Rivarol qui déclarait que dans la retraite et dans le silence un homme, en méditation entendait en lui-même, une voix secrète qui lui nommait tous les objets auxquels il pensait!

B. *Imagination verbale visuelle.* — Êtes-vous de ceux au contraire qui lisent les mots de leur pensée comme s'ils étaient écrits devant eux? Ainsi Charma qui disait : « Nous pensons notre écriture comme nous écrivons notre pensée. » Est-ce dans ce cas votre écriture que vous lisez, ou bien sont-ce des caractères d'imprimerie? Comment sont disposées les lignes?

C. *Articulation verbale.* — Appartenez-vous enfin à la catégorie de ceux qui parlent mentalement les mots de leurs pensées? Êtes-vous comme Montaigne qui nous dit : « Ce que nous parlons, il faut que nous le parlions premièrement à nous et que nous le fassions sonner en dedans de nos oreilles avant que de l'envoyer aux étrangères. »

Il est impossible de poser plus clairement les questions, illustrée chacune par un exemple typique.

Certes, s'il n'y avait eu parmi les sujets interrogés par l'auteur que des verbo-auditifs, des verbo-visuels et des verbo-moteurs, les réponses nettes se fussent produites pour ainsi dire d'emblée et l'on aurait pu diviser les 200 sujets en trois catégories bien distinctes.

Malheureusement la classification qui semblait si simple quand on examinait la question théoriquement, n'apparaît plus du tout telle quand on essaie de classer les réponses obtenues.

Les sujets ne se divisent nullement en trois espèces définies. Il y a des combinaisons innombrables de types intermédiaires et

d'aucuns qu'il est impossible de classer par la raison qu'ils agissent tantôt comme les types d'une espèce, tantôt comme ceux d'une tout autre espèce. En compulsant ses réponses, extrêmement intéressantes pour la plupart, recueillies après quelques semaines ; voici comment l'auteur croit devoir classifier les types. (Le travail a porté sur les réponses des 200 premiers sujets.)

Le verbo-auditif subit les représentations de ses mots sous forme de sons qui retentissent intérieurement en lui, c'est à peu près le type qui entend comme Rivarol, il n'articule pas les mots qu'il pense, « quand il apprend par cœur il ne remue pas les lèvres ».

L'auditivo-moteur verbal entend à la fois et parle sa pensée ou bien simultanément, ces cas semblent bien rares, ou bien successivement, comme cela se rencontre chez les sujets qui font intérieurement des conversations, ou des dialogues, qui parlent et entendent une voix qui leur répond.

Le verbo-moteur est un être tout de réaction, il parle sa pensée. C'est le type si bien décrit par Stricker. Il a dans les muscles phonateurs les contractions appropriées pour exprimer toutes ses représentations mentales. C'est à ce type que semble avoir appartenu Montaigne qui dit : « *Ce que nous pensons il faut que nous le parlions à nous et que nous le fassions sonner en dedans de nos oreilles*[1]. »

Les sujets de ce type pensent sous forme de discours. Parfois le discours ne demeure pas simplement mental, les contractions des muscles phonateurs acquièrent une intensité telle que le sujet parle réellement.

Le Numa Roumestan de Daudet, réalise ce type de verbo-moteur. Pour penser il a besoin de parler.

Deux remarques sur ce type : la première est de l'auteur lui-même : le verbo-moteur entend généralement son propre discours intérieur, il serait donc en même temps verbo-auditif? Non, dit M. Saint-Paul, car cette audition n'est qu'une conséquence de son articulation et de plus elle est tout à fait accessoire, le verbo-moteur peut penser sans le secours de ces images consécutives. J'ajoute une seconde remarque, c'est que tout homme sous l'empire d'une émotion intense semble porté à exprimer tout haut

1. Thèse de M. G. Saint-Paul, p. 66.

ses pensées, à devenir un verbo-moteur caractérisé. Remarquons encore que le verbo-moteur se conçoit sous deux formes : celui qui articule, celui qui écrit ses mots.

Le *moteur*, intérieurement mime sa pensée. Il faut le distinguer du verbo-moteur et du grapho-moteur. Ici les pensées du sujet se traduisent par des contractions appropriées d'un grand nombre de muscles du corps, et spécialement par des jeux de physionomie, des ébauches de gestes. Lorsque ces types moteurs entendent ou lisent un récit ils prennent, en partie du moins, les attitudes correspondant aux événements. Le type moteur est reconnaissable à ses allures, les moteurs sont des gesticulateurs.

Le *verbo-visuel moteur* est le type qui spontanément à la fois prononce et lit les mots de ses pensées.

Le *verbo-visuel*, découvert par Galton, lit mentalement devant ses yeux ses pensées écrites ou imprimées généralement en noir sur fond blanc.

L'*auditivo-visuel verbal* à la fois voit ses pensées écrites et les entend résonner intérieurement.

Ce type est exceptionnel. L'auteur n'en cite que deux cas, l'un par simultanéité, l'autre par succession.

Enfin le *type indifférent* est celui qui pense tantôt avec telles images, tantôt avec telles autres.

Quand on lit attentivement les nombreuses réponses recueillies par M. Saint-Paul, on est frappé entre autres de voir que comme je le disais tout à l'heure, des sujets qui semblent appartenir à un type bien défini quand on examine l'ensemble de leur vie mentale, agissent comme des types tout à fait différents pour une certaine forme d'occupations intellectuelles particulières. Je n'en veux citer que deux exemples. — M. Claretie écrit : « *Je lis* devant moi ce que je pense. *J'entends parler l'espagnol en moi.* » M. Coquelin cadet, qui n'est pas verbo-moteur en général, le devient pour ses rôles, qui lui apparaissent avec tous les mots, les points, les virgules, les taches même.

La conclusion qui s'impose après avoir pris connaissance du travail de M. Saint-Paul; c'est qu'il existe sans doute des types divers de verbaux, mais que ces types eux-mêmes sont assez mal déterminés. Au lieu des trois classes bien définies : auditifs, visuels, moteurs, on trouve une division beaucoup plus compliquée, et

encore, semble-t-il, ces nombreux types sont plus ou moins flottants.

C'est ce que l'auteur lui-même reconnaît en disant avec beaucoup de modestie : « De conclusion de ces premières recherches, on n'en peut attendre que de très générales, s'il est des résultats il est encore davantage d'hypothèses » et plus loin : « Un autre point sur lequel il est utile d'insister, c'est que les types purs (Stricker, Egger, etc.), s'ils ne sont pas exceptionnels sont du moins rares. »

C'est en tenant compte de ces réserves qu'il faut lire le tableau final, donnant sur 200 sujets le pour cent des différents types :

A. Types à prédominance de verbo-articulation mentale.		72
B. Types à prédominance de verbo-audition mentale		28
C. Types alternants, tantôt du type A tantôt du type B		20
D. Types à prédominance de verbo-visuelisme vrai		12
E. Types alternants tantôt comme ceux de A tantôt comme ceux de B.		15
F. Types verbo-visuels moteurs		20
G. Auditivo-visuels :	par simultanéité	1
	par alternative	1
H. Verbo-indifférents :	par simultanéité	0
	par alternative	1
I. Indéterminés		30
	Total	200

M. G. Saint-Paul a publié un ouvrage ultérieur[1] traitant de façon plus complète la question du langage intérieur. Mais comme nous faisons ici non pas l'histoire d'une question de psychologie, mais l'histoire d'un mouvement, la thèse basée sur le questionnaire nous a semblé plus intéressante.

§ II. — Expériences sur les masses.

Aux enquêtes sur les masses se substituèrent peu à peu les expériences avec tests. Ce sont surtout les pédagogues ou mieux les psychologues à préoccupations pédagogiques qui usèrent de cette méthode. D'innombrables travaux furent entrepris surtout sur les élèves des écoles. Ce sont des sujets tout désignés. Ils sont nombreux, on en trouve de différents âges depuis cinq à six ans jusqu'à vers quatorze à quinze ans et plus âgés encore dans les établissements d'humanités ou les écoles professionnelles. Ils sont disciplinés, habitués à répondre par écrit, plus ou moins dressés

1. *Le langage intérieure*, Paris, F. Alcan, 1904.

à l'obéissance. Enfin c'est chez eux notamment qu'il est le plus aisé d'étudier les questions pédagogiques, le développement des facultés intellectuelles, mémoire, imagination, attention, et en particulier la fatigue intellectuelle.

J'examinerai deux travaux seulement, l'un portant sur la fatigue, l'autre sur le développement d'une faculté, la mémoire immédiate.

La première de ces études a été faite par M. Joh Friedriech.

Les résultats en furent publiés dans la *Zeitschrift fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*[1], c'est un travail fort consciencieux et très méthodique, un des meilleurs à coup sûr qui ait paru sur la question. Il montre à quelle précision l'on peut arriver en employant des méthodes relativement simples. L'auteur se propose d'atteindre un triple but, déterminer :

1° La qualité du travail intellectuel aux différentes heures du jour ;

2° L'influence de la durée des leçons sur l'aptitude au travail des élèves ;

3° L'influence des temps de pause.

En d'autres termes comment travaille-t-on aux différentes heures d'une journée de classe? Quelle fatigue résulte des leçons plus ou moins prolongées? Jusqu'à quel point cette fatigue est-elle combattue par les récréations et quelle est la meilleure distribution de ces temps de pause?

Les expériences ont été faites sur 51 élèves âgés en moyenne de dix ans. Pendant les 6 semaines qu'ont duré les recherches, l'enseignement se faisait absolument comme d'habitude.

Deux méthodes furent employées pour mesurer à la fois le degré de fatigue ou plus exactement la résultante entre ces deux composantes : entraînement et fatigue. D'abord la méthode des dictées. L'auteur dictait douze phrases choisies de façon à présenter des difficultés égales. Chacune des phrases était formée avec soin et se composait d'un nombre à peu près équivalent de lettres. Le fond et la forme de ces dictées ne s'écartait pas de celles que les élèves faisaient habituellement. Chaque mot difficile avait été expliqué, épelé et écrit au tableau. Toutes les phrases présentaient des difficultés égales. L'auteur en a fait la preuve en dictant un jour les douze phrases dans un certain ordre, puis un autre jour,

1. Voss, éditeur. Hambourg et Leipzig, 18 décembre 1896, p. 1 à 53.

longtemps après, dans l'ordre inverse. Dans le premier cas comme dans le second, le nombre des fautes commises est allé en augmentant de la première phrase à la dernière.

Pour chaque expérience on a toujours procédé de façon identique : l'auteur lit une première phrase. Deux élèves la répètent clairement à haute voix, ceci afin d'être sûr que les élèves ont bien compris. Puis tous les élèves écrivent la phrase entendue. A un signal, ils lèvent tous la tête étant mis ainsi dans l'impossibilité de relire leur texte et de le corriger éventuellement.

On suivait le même procédé pour la lecture et la copie successive des onze phrases suivantes. La lecture et la transcription de chaque phrase prenait en moyenne 2 1/2 minutes. L'ensemble des exercices une 1/2 heure.

Les expériences, toujours régulièrement conduites comme il vient d'être dit, ont été faites à des heures différentes après une période de travail plus ou moins prolongée entrecoupée ou non par des temps de repos.

On a fait :

Après deux heures de leçon l'après-midi sans récréation.

Les expériences ont duré six semaines.

Dans ses résultats l'auteur a tenu compte des fautes et aussi des corrections de fautes faites par les élèves eux-mêmes.

Quand on examine le tableau résumant les fautes commises dans les dictées faites aux différentes périodes du jour, on est tout d'abord frappé de voir que la fatigue intellectuelle se fait sentir toujours de la même façon dans le cours de l'exercice de dictée lui-même. Sauf pour le premier de tous les exercices, on trouve une courbe uniforme; la ligne des ordonnées monte depuis la première phrase jusqu'à la dernière. Mais cette ligne présente une, parfois deux cassures. Il semble y avoir au cours de l'exercice, un brusque regain d'attention.

Examinons le nombre total des fautes commises par le groupe des 51 sujets aux différents moments de la journée de classe. Ils sont extrêmement instructifs :

Nombre de fautes commises le matin :

Avant la première heure . . . . 47 fautes [1].

1. En réalité il ne subsistait que 33 fautes, 14 ayant été corrigées par les élèves eux-mêmes.

Après 1 heure	70 fautes [1].
Après 2 h. (8 m. récréat.)	122 —
Après 2 h. (sans récréat.)	158 —
Après 3 h. (2 récréations)	172 —
Après 3 h. (1 récréation)	183 —
Nombre de fautes commises l'après-midi :	
Avant la 1re heure	62 —
Après la 1re h. (gymnastique)	152 —
Après 2 h. (15 m. récréat.)	107 —
Après 1 h. (sans récréation)	189 —

Une remarque s'impose à propos du chiffre de 152 fautes obtenues l'après-midi dans des conditions tout à fait spéciales : c'est en effet après une heure de gymnastique que se révèle cet énorme accroissement de fatigue intellectuelle. Il y a longtemps que les physiologistes ont démontré que la fatigue physique ne délasse pas du tout le cerveau.

Si on examine l'ensemble de ces chiffres, on voit que, d'une manière générale, la fatigue intellectuelle d'un écolier croît le matin comme l'après-midi depuis le commencement des leçons jusqu'à la fin. On voit que la fatigue est au minimum le matin, que l'après-midi, même après un repos de 3 heures elle est plus grande que le matin.

Ce n'est peut-être pas la fatigue intellectuelle proprement dite qui est la cause de l'augmentation, légère d'ailleurs, des fautes commises au début de l'après-midi. Je suis fort tenté de croire que le travail de la digestion y est pour une part et cela d'autant plus que l'accroissement proportionnel des fautes après 2 heures de travail, que cet accroissement, dis-je, est plus marqué le matin que l'après-midi. En effet on note 122 fautes après deux heures de classe le matin ; ce total rapporté au nombre de 47 fautes commises au début de la matinée, représente plus du triple. Après 2 heures de classe l'après-midi le nombre des fautes n'est que de 107, moins que 122 ; et rapporté au nombre de fautes commises au début de l'après-midi, 67, ce n'est pas même le double.

Les chiffres montrent encore de façon évidence l'influence bienfaisante des pauses ou récréations. Mais ici l'auteur aurait pu pousser ses expériences plus loin. La question du nombre et de la répartition des récréations est extrêmement complexe. Il faut tenir compte de leur influence sur les deux facteurs : l'entraîne-

1. 58 fautes, 12 corrections.

ment d'une part, la fatigue de l'autre. Une récréation mal placée reposera sans doute, mais si elle contrarie les effets de l'entraînement, son action sera plutôt nuisible. Il faudrait connaître la durée exacte de la prédominance de l'entraînement et cela aux différents âges et chez les différents sujets (filles et garçons) ; c'est là un problème fort complexe, je l'avoue, mais capital. Tant qu'il ne sera pas résolu, il sera impossible de distribuer les temps de récréations de façon rationnelle. L'auteur a cru pouvoir conclure de ses données qu'un repos de 8 minutes après une heure est préférable à un repos de 15 minutes après 2 heures ; que 2 récréations de 15 minutes valent mieux qu'une seule de la même durée, mais ce ne sont là que des indications générales.

On pourrait objecter que la méthode des dictées ne donne pas une mesure exacte de la fatigue, pour éviter ce reproche et prouver que le nombre des fautes commises en écrivant des phrases est bien dû à la fatigue, l'auteur a recours à un autre procédé, celui des opérations d'arithmétique relativement simples : additions et multiplications.

Chaque série d'expériences comprenait cette fois au lieu de douze phrases, dix opérations à savoir : cinq additions et cinq multiplications, présentées de telle façon qu'une addition fût suivie d'une multiplication et celle-ci d'une addition.

Les nombres à additionner se composaient tous les deux de 20 chiffres chacun et étaient formés en plaçant sans ordre, côte à côte, deux fois la série de dix chiffres de 0 à 9. Pour les multiplications on prenait comme multiplicande le premier nombre à additionner et comme multiplicateur les nombres 2 à 6.

Ces données n'étaient pas énoncées de vive voix comme les phrases des dictées, mais imprimés sur une feuille de papier. Il y avait un espace suffisant pour inscrire au-dessous des données le résultat des opérations.

Les dimensions des caractères imprimés étaient de 4 millimètres ce qui empêchait de confondre des chiffres qui se ressemblent.

Le travail de calcul commençait à un signal donné et cessait après vingt minutes. Après ce délai on ramassait toutes les copies.

Quand on examine les résultats obtenus dans chacun de ces exercices, on constate que le nombre des fautes de calcul suit ici encore une courbe uniforme, et va en augmentant du commence-

ment à la fin de l'exercice. L'auteur additionne le nombre de fautes commises dans les 5 premières opérations puis dans les 5 dernières. La proportion des erreurs est toujours plus considérable dans cette seconde moitié.

Ainsi dans le premier exercice, avant la première heure de classe du matin, le nombre de fautes commises est de 112 [1] en tout, dont 49 seulement dans les cinq premiers problèmes et 63 dans les cinq derniers. Cette inégalité devient beaucoup plus sensible quand le nombre total des fautes augmente, donc quand la fatigue s'accroît.

Ainsi après 3 heures de classe le matin, heures séparées par deux récréations de 15 minutes, les fautes dans les cinq premiers problèmes montent à 75, dans les cinq derniers à 126, soit dans le rapport de 3 à 5.

Les expériences ont été, comme les précédentes, régulièrement conduites et faites systématiquement au début des classes, matin et après-midi, après une, deux, trois heures de travail entrecoupées ou non par des temps de pause.

	Nombre des fautes
Le matin avant la 1re heure de classe	112 [2]
Après la 1re heure de classe	179
— 2 heures (récréation de 8 minutes)	201
— 2 heures (pas de récréation)	207
— 3 heures (2 récréations de 15 minutes)	201
— 3 heures (une récréation à la 2e heure)	230
— 3 heures (sans pause)	236
L'après-midi avant la 1re heure	185
Après la 1re heure	199
— la 2e heure (récréation intercalée)	218
— la 2e heure (sans récréation)	251

Ici encore on constate que le nombre des fautes commises au début des leçons de l'après-midi est supérieur à celui que l'on commet le matin à 8 heures. Quand on compare les chiffres du matin : 112, 201 et 207, la différence est beaucoup plus grande qu'entre ceux de l'après-midi : 186, 218 et 251. Ce qui confirme l'interprétation donnée plus haut. La fatigue semble moindre mais la digestion contrarie le travail intellectuel.

1. Ici on ne compte que les fautes seules, en négligeant celles que les élèves eux-mêmes ont corrigées.

2. C'est-à-dire 112 fautes. Il y avait en outre 50 fautes corrigées. Je note les fautes seulement.

Les conclusions générales que l'auteur croit pouvoir tirer de ses expériences sont les suivantes :

I. A mesure que le travail se prolonge, l'aptitude des élèves à faire ce travail va en diminuant; ceci s'appuie sur le fait que dans toutes les dictées, sauf celle qui a servi de tout premier exercice, le nombre de fautes va en augmentant depuis le premier tiers jusqu'au dernier, et que pour les problèmes les fautes sont toujours plus nombreuses dans les cinq derniers que dans les cinq premiers.

II. En augmentant la durée des leçons, on diminue la valeur du travail.

Les travaux les moins bons sont ceux qui se font à la fin de la matinée et à la fin de l'après-midi, après 3 ou 2 heures de classe ininterrompues. Et les 3 heures de repos de midi ne suffisent pas à défatiguer complètement du travail du matin. Je conteste cette dernière conclusion.

III. Les pauses sont toujours favorables. La double récréation, 2 fois 1/4 d'heure le matin, a la meilleure influence. Conclusion pratique : il faudrait après chaque heure de classe une récréation de 8 à 10 minutes. En outre il faudrait faire le matin les leçons difficiles et réserver pour l'après-midi les leçons faciles : chant, calligraphie, etc.

Le travail de M. Friedrich porte sur les variations du degré d'attention aux diverses heures du jour. MM. Binet et Henri ont tenté de mesurer chez les enfants la force d'une faculté intellectuelle : la mémoire ou mieux une forme spéciale de la mémoire, celle des mots et celle des phrases. M. Binet a fait de nombreuses expériences sur les écoliers ; résumons très brièvement son travail sur la mesure de la mémoire des mots.

Les opérations ont porté sur 380 enfants, jeunes garçons fréquentant les écoles primaires de Paris et dont l'âge variait entre huit et treize ans.

Les expériences ont été faites dans les conditions suivantes :

Le directeur de l'école se rendait avec les expérimentateurs dans les différentes classes, faisait donner à chaque élève une feuille de papier, sur laquelle l'enfant inscrivait son nom, son âge, le nom de la classe et celui de l'école. Le directeur expliquait fort clairement comment on allait procéder, il annonçait le nombre de mots qu'il

allait prononcer, avertissait les élèves qu'ils eussent à écouter avec le maximum d'attention, et leur recommandait de ne prendre la plume pour écrire que lorsque le dernier mot de la série aurait été prononcé.

On a exercé pendant tout le temps des opérations la surveillance la plus minutieuse afin d'éviter que l'un ne copiât les résultats de l'autre; on a d'ailleurs malgré cette précaution cru devoir supprimer les copies qui semblaient le moins du monde suspectes.

On énonçait donc sept fois sept mots, s'arrêtant après chaque série le temps nécessaire pour permettre aux écoliers de transcrire ce qu'ils avaient retenu.

Différentes conclusions découlent de ces expériences. L'influence minime en fait, de l'âge, l'influence du nombre des mots présentés, sur le nombre total des mots retenus, etc., et cette conclusion-ci, plus inattendue, que les enfants retiennent moins de mots, les adultes davantage. Je n'insiste pas sur les résultats. Ce qui importe ici c'est le procédé opératoire lui-même, la façon dont on s'y prend pour étudier une question sur une masse de sujets réunis.

Comme je l'ai observé plus haut, le principal défaut de ces expériences est qu'on ne connaît pas suffisamment la valeur des innombrables composantes qui servent à former la conclusion résultante.

Ainsi pour la fatigue intellectuelle au début et à la fin de la matinée; on mesure cette fatigue par le nombre des fautes commises. Or, ce nombre dépend de deux causes, la fatigue d'une part, l'infériorité intellectuelle d'autre part. Supposez les mêmes problèmes faits par d'autres enfants du même âge, mais généralement plus intelligents, le nombre des fautes, toutes choses égales d'ailleurs, diminuera. Or, dans une classe de 51 élèves la fatigue résultant des leçons est très irrégulièrement répartie. Les bons, ceux qui auront travaillé seront fatigués, les médiocres et les cancres qui n'ont rien fait durant cette leçon le seront moins! Par contre ces derniers contribueront largement à augmenter le nombre de fautes. Il est probable que leur apport sera à peu près le même au début et à la fin des leçons. La différence résultera alors surtout de la fatigue des bons. M. Friedrich, qui a soigneusement examiné les copies de chacun de ces élèves, fournit des données fort instructives à cet égard.

Ainsi sur 51 élèves, dans chacun des exercices il s'en trouve un certain nombre qui n'ont pas fait de fautes du tout ; ce nombre va en diminuant à mesure que la fatigue générale augmente ; de 11[1] le matin, au début des leçons, il tombe à 10 après la première heure, à 1 après 3 heures. J'avais donc raison de faire observer qu'on obtient dans ces expériences collectives un résultat brut dont la signification est bien confuse. C'est pourquoi certains auteurs ont imaginé de refaire sur quelques sujets choisis l'expérience qu'ils avaient faite sur la masse et cela afin de se rendre compte de la valeur des résultats obtenus d'abord. MM. Binet et Henri ont refait dans ces conditions la mesure de la mémoire des mots ; et ils ont refait ces expériences au laboratoire ; c'est au laboratoire seulement qu'on peut examiner de près les sujets. Beaucoup de travaux de psychologie expérimentale et non des moins importants, ont ainsi été faits d'après la méthode de la psychophysiologie. Nous allons en analyser quelques-uns.

J. J. VAN BIERVLIET.

1. Dans les résultats des exercices de calcul.

(La fin prochainement).

LA MÉMOIRE AFFECTIVE

NOUVELLES REMARQUES

En reprenant la question de la mémoire affective que j'ai étudiée ici, il y a près de quatorze ans [1], je me propose de l'examiner sous d'autres aspects et en évitant soigneusement les redites. Depuis cette époque, j'ai reçu des communications et observations assez nombreuses; de plus, le sujet a été scruté, discuté, critiqué par divers auteurs qui n'ont pas peu contribué à l'éclairer, à l'étendre et à en montrer la portée [2].

Mon but unique est d'établir par de nouvelles preuves l'existence de cette forme de mémoire contre les psychologues qui s'obstinent à la nier. Sous sa forme la plus simple et la plus claire, leur thèse peut se résumer comme il suit :

Dans le prétendu souvenir affectif d'un fait de notre vie passée, ce qui est remémoré, c'est l'image de la personne, de l'objet, de l'événement et cela seul : l'état affectif — agréable ou pénible, triste ou joyeux — qui l'accompagne n'est pas un souvenir; il est l'effet nouveau et actuel de l'apparition de l'image; il n'a pas de passé. Il y a reviviscence des représentations, mais l'émotion ne revit pas; c'est un phénomène *entièrement nouveau* qui apparaît; « semblable au sentiment primitif, il n'a pas plus sa condition d'existence dans ce sentiment que la tempête d'aujourd'hui dans la tempête du mois passé » (Mauxion, *loc. cit.*). En un mot, il y a un élément ancien, mais il est intellectuel; il y a un élément affectif qui peut ressembler à l'ancien, mais il est nouveau.

Voilà l'objection dans toute sa force. Il faut reconnaître qu'elle

1. *Revue philosophique*, 1894, tome II, 376, et *Psychologie der Sentiments*, première partie, chap. XI.

2. En particulier : Pillon : *Revue philos.*, 1901, tome I, p. 113, en mars 1907. Mauxion, *Ibid.*, février 1901; Piéron, *Ibid.*, 1902, II, 612; Dugas, *Ibid.*, 1904, II, 638; Paulhan, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif*, 1904; Dauriac, *Essai sur l'esprit musical*, p. 257, sq.

exclut avec raison beaucoup d'exemples donnés comme probants et qui, après examen, restent suspects, douteux, susceptibles d'une double interprétation. Ces faits sont nombreux. Ainsi le souvenir d'une injure subie peut longtemps après s'accompagner des symptômes de la colère. Une infraction grave à la politesse revient en notre mémoire et nous fait rougir. Le Dr Hartenberg dans son enquête sur les timides a très souvent reçu cette réponse : Je puis très facilement reproduire les phénomènes d'angoisse, palpitations, sueur froide, tremblement, par le simple souvenir et en imaginant fortement l'émotion que j'ai ressentie[1].

On pourrait étendre indéfiniment cette énumération de faits qui sont connus de tout le monde. Pour beaucoup d'auteurs, ils sont probants. Pour les adversaires de la mémoire affective, ils ne le sont pas; on les récuse pour la raison indiquée ci-dessus. Le problème reste donc en suspens. Pour le résoudre, il faut procéder avec plus de circonspection et ne pas accepter sans critique toutes les données de l'expérience; elles n'ont pas une égale valeur. Il est nécessaire de faire un choix et de n'affirmer que d'après des cas dont l'interprétation prête le moins possible à l'équivoque. Nous répartirons ces faits en trois classes : psychologiques, physiologiques, pathologiques. En sus, il y a les preuves indirectes — non les moindres — tirées de la stabilité de certaines dispositions qui ne s'expliquent que par la mémoire affective.

I

Faits psychologiques. — Le seul critérium qui permette d'affirmer légitimement un souvenir affectif, c'est qu'il soit *reconnu*, qu'il porte la marque du déjà éprouvé, déjà senti et que par suite il soit localisé au moins vaguement dans le passé. Or, il y a des cas de cette espèce (je néglige tous les autres) et je les divise en deux groupes :

Ceux où une comparaison s'établit entre deux états affectifs qui coexistent ou se succèdent très rapidement dans la conscience ;

Ceux où le souvenir affectif apparaît le premier, sous une forme vague qui se complète par l'adjonction d'éléments intellectuels.

1. *Les timides et la timidité*, p. 35.

1° Comme type du premier groupe, prenons les cas de J.-J. Rousseau cité par Pillon (*loc. cit.*, p. 123). Le héros de son roman[1] en revoyant avec Julie la retraite qui abrita leurs anciennes amours, succombe au désespoir d'être abandonné. « Tous les sentiments délicieux qui remplissaient autrefois mon âme s'y retrouvèrent pour l'affliger... Voilà ce qui me jetait dans des accès de fureur et de rage, etc. » Évidemment rien ne s'explique sans la comparaison entre l'état d'abandon qui est actuel et l'état d'amour partagé qui est remémoré, et c'est de ce contraste entre le présent et le passé que naît la rage. Il est impossible de soutenir que la reviviscence de l'ancien état est un sentiment qui se produit à nouveau, puisqu'il porte la marque du passé, puisqu'il apparaît comme ayant été, n'étant plus et ne pouvant plus être; en un mot puisqu'il est reconnu. Il est également impossible de supposer que le souvenir est purement intellectuel, sans quoi il existerait dans la conscience sous une forme neutre, indifférente et serait sans action. D'un amour disparu il ne reste que le souvenir de la personne et des circonstances, auquel s'ajoute ce *jugement* que tout cela fut autrefois accompagné des éléments affectifs qui constituent l'amour : c'est un état intellectuel, une connaissance dénudée de tout sentiment; aussi cette représentation sèche ne nous émeut pas. — En résumé, le désespoir de Rousseau résulte de l'antagonisme entre deux tendances : le souvenir du passé suscite des désirs dont l'état actuel empêche la satisfaction. Comment refuser au premier le caractère essentiel de la mémoire, qui est non seulement reviviscence mais reconnaissance?

L'existence de la mémoire affective affirmée par la comparaison du sentiment présent avec le sentiment passé se constate dans beaucoup d'autres cas. On a soutenu avec raison que l'amour n'est ressenti jamais deux fois de la même manière; que sa *qualité* varie suivant son objet. Comment le saurait-on s'il ne restait dans la mémoire des traces affectives? Je suppose que Don Juan et ses émules pourraient relever dans leur liste bien des cas indifférents; mais ce qui en reste doit s'inscrire au compte de la mémoire du sentiment. Sans elle, un amour ne diffère d'un autre que par les

1. Il serait futile d'objecter que ceci est un exemple littéraire. J.-J. Rousseau ne rapporte que ce que lui et bien d'autres ont éprouvé réellement, en sorte que le fait littéraire a été d'abord un fait d'expérience.

caractères physiques et moraux de l'objet aimé, par la durée et les épisodes : ce qui n'est plus qu'une mémoire intellectuelle.

Beaucoup de formes de *regret* témoignent aussi en faveur de notre thèse, car il n'y a pas de regret sans une comparaison. Sans doute elle peut s'établir entre l'état actuel et un événement simplement imaginé, espéré — ce qui est étranger à la mémoire. — mais on sait et on a rappelé à satiété combien le souvenir du bonheur passé rend le malheur actuel plus cuisant : ce qui n'est que le cas de Rousseau généralisé. La loi de contraste qui, dans la vie des sentiments, est souveraine, suppose la mémoire affective. Mais sa puissance et même son existence dépendent du caractère individuel et de son aptitude à sentir. Si l'on est pauvrement doué, le passé réapparaît sans marque sentimentale suffisante pour dépasser la mémoire uniquement intellectuelle. J'ai fait remarquer ailleurs (*Psych. des sentiments*, p. 165) que cette amnésie affective a une grande influence sur la conduite et que cette portion de l'expérience individuelle qui résulte des plaisirs et des peines éprouvés sera, quant à son efficacité, forte, faible ou nulle suivant les individus.

Ayant résolu de ne présenter au lecteur que des cas probants, j'élimine des faits que plusieurs auteurs ont allégués en faveur de notre thèse. Certains hommes ont le pouvoir d'évoquer volontairement et fortement le souvenir des plaisirs pour neutraliser la douleur physique ou les tristesses de l'heure présente. « Selon Épicure, remarque Brochard, le bonheur est toujours à la portée et dépend toujours de la volonté du sage, parce que les images affectives, plaisirs et douleurs de l'âme, forment pour lui un monde idéal qu'il peut opposer au monde réel des sentiments présents, c'est-à-dire aux plaisirs et aux douleurs du corps ; en sorte qu'il peut conserver la sérénité et la joie au milieu des plus grandes souffrances corporelles[1]. » Ce pouvoir n'est pas départi à tous et ne réussit pas toujours, — les tempéraments pessimistes ne s'y prêtent guère, — mais il n'est pas assez rare pour être négligé.

Toutefois les adversaires de notre thèse pourraient soutenir que ce remède idéaliste n'est pas un exemple de mémoire affective vraie, que l'image vivement représentée agit comme la réalité elle-même et suscite des sentiments qui, en vertu de leur intensité,

1. *Année philosophique*, 1903, p. 2, sq.

envahissent la conscience; mais que ces sentiments semblables à des états antérieurs (ou réputés tels) sont engendrés à nouveau, sont une sorte de création issue de l'image. Je ne suis pas certain que cette opinion est la vérité ni que sa solidité est inébranlable. Cependant elle soulève des doutes; les faits se prêtent à une double interprétation et il convient de ne s'appuyer que sur des faits incontestables.

2° Le second groupe, tout à fait différent, n'exige aucune comparaison. Dans le tout complexe qui constitue le souvenir, c'est l'élément affectif qui apparaît le *premier*; d'abord vague, confus, ayant seulement quelque marque générale : triste ou joyeuse, terrifiante ou agressive. Peu à peu, il se détermine par l'évocation d'images intellectuelles et atteint sa forme achevée.

Ainsi, on s'éveille et dans l'indétermination du premier moment, on se rappelle confusément que, la veille avant de s'endormir, on a savouré par avance ce jour qui promet quelque plaisir. Ce souvenir ressuscite sans rien de plus; puis, après des hésitations, il se précise et se représente dans la conscience non plus comme souvenir affectif pur, mais comme souvenir total.

Parfois en passant dans tel endroit, devant telle maison ou en suivant telle rue, il m'arrive de ressentir brusquement une impression superficielle et fugitive — plutôt sensation que perception — qui réveille le souvenir affectif d'une période ou d'un épisode de ma vie. Ce n'est qu'un état confusément conscient qui a, malgré tout, sa qualité sentimentale particulière; quelques vagues images sensorielles s'y ajoutent, mais le sentiment a précédé l'intuition. Le passé affectif a ressuscité et a été reconnu avant le passé objectif qui est une addition. Tel est le phénomène initial et brut. Si j'insiste, à la réflexion, le souvenir prend corps et s'affirme par un groupement d'associations intellectuelles.

On peut dire que ces exemples ont un caractère fuyant; mais, par sa nature, la mémoire affective ne peut avoir la netteté et la fermeté de contour de la mémoire intellectuelle, issue d'éléments sensoriels. Pour établir son existence propre et indépendante, il est nécessaire de la réduire à ce qu'elle est en elle-même. Au reste, on peut s'appuyer sur des observations plus détaillées et plus explicites.

M. Piéron rapporte un cas personnel, fort curieux, dont j'extrais l'essentiel [1]. « Il m'arrive quelquefois en passant dans un endroit quelconque, avec un état physique et mental à peu près quelconque, de sentir une odeur qui, définie en elle-même, n'est pas cependant susceptible d'être exprimée et déterminée, qui ne rentre pas dans la classification des odeurs; elle est composée, mixte et me met subitement et violemment dans un état affectif indéfinissable, complètement inexprimable, mais nettement senti et reconnu. Ainsi une sensation qui n'est que sensation évoque une émotion qui n'est qu'émotion et qui est cependant reconnue.... Cet état affectif a été éprouvé plusieurs fois pendant mon enfance, un très petit nombre de fois, ou jamais depuis. Il avait disparu complètement de ma synthèse personnelle et il apparaît avec un air étrange, vieillot. En même temps qu'il apparaît, je sens que c'est quelque chose d'ancien et d'oublié. De plus, son apparition est fugace, j'ai besoin de le retenir, ce n'est pas un état stable ; il n'est aucunement en rapport avec mon état actuel; il apparaît comme un anachronisme véritable. Il a tous les caractères de l'image, et n'a aucunement l'aspect d'un état nouveau. » Après avoir discuté et écarté l'hypothèse d'une paramnésie, l'auteur ajoute : « De plus, si j'analyse dans mes souvenirs évoqués ensuite l'apparition première de cet état, je m'aperçois qu'il n'a pas été produit par la sensation qui vient de l'évoquer en moi. Il s'agit, en effet, d'un état affectif accompagnant une cénesthésie enfantine, un de ces états qui souvent ont apparu au début de la puberté.... Une sensation vague et rare est restée liée avec l'émotion et est seule susceptible de l'évoquer. Quand donc le renouvellement d'une de ces sensations concomitantes évoque à nouveau l'émotion, je puis dire qu'il n'y a pas production d'un phénomène nouveau, mais réapparition associative d'un état ancien conservé, d'une image, d'un souvenir proprement dit.... La durée de ces évocations a toujours été de quelques secondes à peine, puis venaient les souvenirs intellectuels évoqués par cette orientation brusque, d'origine affective, vers des périodes d'enfance. Il me semble qu'il y a là une preuve indéniable de l'existence de la mémoire affective. Notre observation est un fait isolé ; mais il doit se produire des phénomènes analogues chez tous

1. Pour l'observation *in extenso*, voir l'article cité plus haut, p. 613.

les hommes. Si l'on ne parle pas de faits de ce genre, c'est qu'il est très difficile d'en parler; tout y est vague et inexprimable; rien n'y est assez défini et le langage, c'est la définition, l'intellectualisation. A mon avis, il n'y a de mémoire affective que celle qui ne peut rentrer dans le langage psychologique, et c'est peut-être de là que viennent toutes les difficultés de la question[1]. »

Voici un autre cas de la même nature. Il m'est communiqué par un homme très bon observateur et capable de s'analyser avec beaucoup de précision :

« Il y a quelques années, je fus assailli en pleine campagne par des chiens errants dont l'un me mordit cruellement à la cuisse. Il n'était pas enragé. Toutefois, la gravité de la morsure, les cautérisations et, il faut le dire, la thérapeutique employée causèrent un érythème avec fièvre et divers désordres qui me condamnèrent à l'inaction pendant près de deux mois et j'ai gardé de cette période de ma vie le souvenir le plus pénible. Jusque-là (pendant cinquante ans), j'avais toujours vécu dans les meilleurs termes avec la gent canine, même plein de bienveillance à son égard, et depuis je ne lui suis devenu nullement hostile. Mais, depuis cette époque, si, dans la rue, un chien grand ou petit, s'avance vers moi, quelque inoffensif qu'il paraisse, j'éprouve dans la région du cœur un sentiment immédiat d'angoisse qui dure environ une demi-minute. Ce phénomène est instantané, irréfléchi, presque inconscient. Au début, j'en ai facilement deviné la cause : toutefois je n'ai jamais eu qu'une vision extrêmement faible de l'événement. Actuellement je ne l'ai à aucun degré, à moins qu'il ne me plaise de la solliciter à naître et de reconstituer la scène. Le souvenir angoissant subsiste seul quoiqu'il ne naisse pas dans tous les cas, sans exception. » Cette observation me paraît nette et probante : une impression visuelle à peine sentie, un sentiment mixte de peur et de tristesse avec son accompagnement physiologique, la conscience d'un état déjà éprouvé, l'acte de reconnaissance qui le localise dans le passé et se précise, si on insiste. Voilà tous les éléments que la sensibilité affective comporte, réduite à elle seule et sans secours étranger. Certes, l'éveil des images sensorielles, résidus de l'accident et de la maladie qui s'ensuivit, éclaircit et renforce le souvenir affectif;

1. Voir une observation de même nature dans Mauxion, *art. cité*, p. 148-149.

mais celui-ci reste l'élément principal et dominateur; sans lui rien n'est. L'addition des éléments intellectuels le complète, mais ne le constitue pas.

Dauriac rappelle aux psychologues que s'ils veulent des attestations en faveur de cette « mémoire du sentiment » sur la réalité de laquelle on ne s'est pas mis d'accord, ils n'auront qu'à puiser à pleines mains dans la mémoire musicale. Il en donne des exemples et en tire une conclusion applicable aux faits précités et qui résume si bien notre thèse que je la transcris intégralement : « Un état affectif se produit en nous sans cause apparente. Nous le reconnaissons : fait de mémoire. C'est lui que nous reconnaissons et non par les circonstances de son apparition première, puisque ces circonstances nous les cherchons longtemps [dans les cas musicaux qu'il a cités] sans les trouver : fait de mémoire affective. Preuve : après que nous avons renoncé à chercher, les circonstances nous reviennent, la mémoire se complète et cela prouve la liaison à ces circonstances du sentiment reconnu. La vérité est que, dans les faits de mémoire affective, la localisation n'a jamais lieu, tant que se prolonge l'oubli des circonstances. Mais ce qui constitue un phénomène de mémoire affective comme tel, c'est de pouvoir se passer du rappel des circonstances pour reconnaître le sentiment[1]. »

II

Faits physiologiques. — Il est assez curieux de noter que les physiologistes qui ont touché à la mémoire des sentiments, presque toujours pour l'affirmer, ne semblent pas avoir remarqué que leur science fournit des preuves en sa faveur. Il est universellement admis que toutes les manifestations de la vie des sentiments, émotions, passions et le reste, supposent à titre d'effet ou de cause l'apparition d'un grand nombre de modifications dans l'organisme. Je les rappelle sommairement.

Mettons dans un premier groupe les phénomènes vaso-moteurs, les mouvements musculaires qui expriment les sentiments ou servent à d'autres fins, les changements brusques dans la vie de nutrition (sécrétions, excrétions). Ces modifications sont, les unes

1. *Ouvrage cité*, p. 258.

perçues clairement par la conscience, les autres confusément senties dans la cénesthésie.

Un autre groupe comprend des processus nerveux et cérébraux qui correspondent aux nombreuses modalités du plaisir et de la douleur. On est très loin de pouvoir fixer avec précision leurs conditions anatomiques et physiologiques. Pour la douleur physique, on admet des appareils récepteurs des impressions, des fibres conductrices, des nerfs dolorifères selon quelques-uns et des centres spéciaux, dont la situation est très discutée : on a proposé le territoire rolandique, la couche optique, le *gyrus fornicatus*. Pour la douleur morale, c'est-à-dire liée à de simples représentations, on est induit à admettre les mêmes conditions organiques, sauf la transmission de la périphérie aux centres. Pour le plaisir sous toutes ses formes, les conditions anatomiques et physiologiques sont une terre inconnue. Dans les cas de plaisir physique que se passe-t-il dans les terminaisons périphériques, dans les nerfs, dans l'axe cérébro-spinal? Ces questions ne sont même pas posées par la plupart des auteurs. Faut-il admettre que, entre le plaisir et la douleur, la différence est foncière, irréductible ou bien qu'elle n'est que de degré, non de nature ; que ces deux manifestations contraires ne sont que deux moments d'un même processus [1] et supposent finalement un même substratum anatomique? En dehors de ces discussions et de beaucoup d'autres, je ne vois qu'un seul point sur lequel on s'accorde : c'est que le plaisir suppose une dynamogénie. Mais quelque nombreuses que soient les lacunes et incertitudes sur les conditions organiques du plaisir et de la douleur, on ne peut douter de leur existence, et cela nous suffit.

Rappelons qu'en sus de ces éléments matériels afférents à la seule psychologie des sentiments, il y a ceux qui sont propres à la psychologie intellectuelle : conditions de la perception sensorielle et de la reproduction des images visuelles, auditives, tactiles, olfactives, etc. ; sans oublier les signes qui servent à l'analyse de la pensée.

La plupart de ces facteurs organiques sont nécessaires, à divers degrés, pour la constitution d'une émotion, d'une passion, d'un sentiment quelconque. Tout cela forme des agrégats, stables ou

1. Pour une étude détaillée de cette hypothèse, consulter notre *Psychologie des sentiments*, 1re partie, chap. III.

instables, relativement complexes même dans les cas simples, qui sont les *équivalents physiologiques* de tel état de conscience déterminé.

Les remarques précédentes se résument dans la formule connue : « L'état de conscience renouvelé occupe les mêmes parties et de la même manière que l'état de conscience originel et aucune autre partie ni d'aucune autre manière appréciable. » Cette formule condense les recherches de la fin du dernier siècle sur le « siège des images », suivant la locution un peu simpliste de cette époque. Ce résultat paraît acquis, parce qu'il s'appuie sur une base solide de faits normaux et pathologiques et même d'expériences qu'ils n'y a pas lieu de rapporter ici.

Ceci posé, prenons un épisode de notre vie sentimentale. Il surgit dans la conscience, spontanément ou volontairement. Apparaissent d'abord les images sensorielles, — visuelles surtout. Physiologiquement, le phénomène consiste en ceci : les éléments nerveux qui ont concouru à la perception originelle, agissent actuellement de la même manière et eux seuls. Le groupe sensoriel prépondérant ordinairement visuel éveille les autres auxquels il a été associé dans les précédentes expériences. En vertu de la loi fondamentale dite de réintégration ou de totalisation, le souvenir d'abord partiel *tend* à se compléter[1]. Or, si cette loi a une validité psychologique, elle doit avoir aussi une validité physiologique. Par suite les processus nerveux ayant fait partie jadis de ce complexus physiologique actuellement renaissant et qui correspondent aux états affectifs (conditions du plaisir et de la douleur, des changements moteurs, vaso-moteurs et autres énumérés ci-dessus), tendent aussi à être entraînés dans le mouvement de renaissance, par conséquent à susciter la mémoire affective.

Nos adversaires soutiennent que le prétendu souvenir d'un sentiment n'est qu'un état nouveau ressemblant à un ancien. Pris psychologiquement, le problème reste indécis. Pris physiologiquement, il est abordable. Nous avons, en effet, le droit de demander pourquoi le mécanisme nerveux de la reviviscence intellectuelle

1. « L'essence de toute association est la tendance que nous avons, un élément particulier étant donné, à reproduire l'état total dont cet élément ou un autre semblable formait l'une des parties. » (Hoffding, *Psychologie.*) Wolff, en 1732, donnait déjà une formule très exacte de cette loi, « Perceptio præterita integra recurrit cujne præsens continet partem ».

aurait le privilège de renaître, tandis que celui de la reviviscence du sentiment serait, par hypothèse, toujours impuissant et frappé de caducité. Est-on capable d'en fournir la preuve?

Cependant, on pourrait soulever quelques objections qu'il convient de prévenir.

L'observation semble prouver que l'image affective renaît souvent pâle, effacée et que sa reviviscence est aléatoire : on l'évoque rarement à volonté. Est-ce parce que ses conditions organiques sont plus complexes, plus nombreuses que celles d'une sensation et plus difficiles à mettre en action? Est-ce pour d'autres causes inconnues?

On peut observer aussi que la disparition du souvenir affectif est plus rapide que celle du souvenir intellectuel. Dans le passage à l'indifférence, il ne reste finalement, de la personne ou de l'objet aimé ou haï, qu'une représentation sèche. Une dissociation complète s'est opérée entre deux groupes de phénomènes qui, au temps de la passion, paraissaient associés par un lien indissoluble ; ou plutôt une fraction de l'association totale est anéantie.

Une autre objection possible, c'est que la loi d'intégration, invoquée plus haut, n'est en définitive qu'une formule schématique; que d'ailleurs, en psychologie, les « lois » ne sont jamais que des approximations. Cette restriction est légitime et il faut reconnaître qu'en diverses circonstances, le mécanisme de l'association n'accomplit pas son œuvre, sans infraction à la règle générale.

Mais ces difficultés et d'autres encore n'atteignent pas le fond de la question. Nous verrons dans la suite de cet article que la vie du sentiment abonde en faits totalement inexplicables, s'ils n'ont pas pour appui l'association anatomo-physiologique des éléments et du processus nerveux, dévolus les uns aux fonctions intellectuelles, les autres aux fonctions sensitives.

Les remarques précédentes sur les conditions organiques, toujours oubliées, de la mémoire des sentiments doivent être complétées par l'examen d'une question connexe : celle de la *nature des images affectives*. Mauxion (art. cité, p. 148) a émis brièvement et en passant une hypothèse qui ne paraît pas avoir été remarquée et qui, à mon avis, est importante : c'est un rapprochement entre la mémoire affective et la mémoire *motrice*. Je transcris le passage : « Lorsque nous disons que nous nous rappelons le nom d'un objet, cela

signifie que la seule représentation — réelle ou idéale — de cet objet suffit, en vertu d'une association antérieurement établie, pour déterminer effectivement ou à l'état naissant, l'ensemble des mouvements multiples qui concourent à l'articulation du mot : l'émission actuelle de ce mot a ainsi sa condition dans une émission antérieure dont elle peut être appelée le souvenir. Mais pourquoi ne s'établirait-il pas entre la représentation et ce rythme de l'activité générale qui est la face objective et le substratum physiologique du sentiment, une association, une liaison analogue à celle qui s'établit entre la représentation et l'ensemble des mouvements si complexes qui concourent à l'articulation d'un mot déterminé, de telle sorte que l'émotion nouvelle ait sa condition essentielle dans l'émotion antérieure et puisse en être considérée légitimement comme la reviviscence? Une telle liaison n'a rien d'absurde en soi. La mémoire affective apparaît ainsi comme théoriquement possible et même comme hautement vraisemblable. Existe-t-elle en fait? C'est à l'expérience de répondre. » On voit que l'auteur, sans qu'il y paraisse, cherche une solution dans la physiologie, « dans une certaine disposition acquise de l'organisme ».

Mais revenons à son hypothèse. Une bonne mémoire motrice n'est pas également départie à tous les hommes; ce qui explique pourquoi quelques-uns sont peu disposés à l'admettre. La force physique, mais surtout l'adresse et les exercices variés de l'activité musculaire la supposent et la développent. Sous sa forme moyenne, elle est la conscience d'une innervation motrice, de mouvements à l'état naissant : ainsi, débarrassé d'un fardeau, on peut le sentir encore quoique absent. Sous sa forme vive, l'image motrice peut devenir hallucinatoire, c'est-à-dire donner l'illusion d'une sensation réelle. Secoué par le roulis d'une longue navigation, on peut, à terre paisiblement assis, sentir brusquement le mouvement d'oscillation. Le cas le mieux étudié, le plus saisissant est celui des amputés. Ils peuvent sentir leur membre absent, en extension, en flexion; leur main perdue qui s'ouvre ou se ferme, leurs doigts qui s'écartent et d'autres menus détails de mouvements imaginaires.

Maintenant, transposons la remarque en termes de psychologie affective et nous dirons : L'image affective est un état de sentiment, simple ou complexe, à l'état naissant, c'est-à-dire un ensemble de processus nerveux afférents à la vie organique et à la vie cérébrale,

comme on l'a dit précédemment. Sous sa forme faible ou moyenne, c'est une esquisse, une ébauche de sentiment, mais qui a sa marque spécifique; peur, colère, tristesse, joie, tendresse, etc. Sous sa forme vive, l'image affective devient hallucinatoire et est sentie comme une émotion réelle; elle ressuscite l'émotion passée et même ses concomitants physiques; elle fait couler des larmes, trembler de peur, rougir de honte, bouillonner de colère. Sans doute, ici se pose l'inévitable objection : N'est-ce pas un état nouveau? Je ne reviendrai pas sur un point déjà traité. D'ailleurs, il est possible que dans beaucoup de cas les deux partis aient raison; que l'état de conscience soit à la fois ancien et nouveau, ravivé et engendré réellement; que les deux se superposent et se fondent en un seul qui, malgré tout, porte la marque de la répétition, qui n'est pas senti comme une impression vierge.

Il est possible que le terme « image affective » que nous avons employé plusieurs fois sonne étrangement à quelques oreilles. Cependant, à moins de rejeter toute mémoire du sentiment, il est nécessaire de l'admettre : le développement naturel des études psychologiques dirige vers cette hypothèse. Qu'on me permette sur ce point quelques remarques historiques que je ferai très brèves.

A l'origine, la psychologie confuse des images n'indique aucune distinction entre elles; on en parle *in genere*. Pourtant, il est clair que ceux qui traitent ce sujet ont dans l'esprit principalement — on pourrait exclusivement — les résidus des perceptions *visuelles* [1].

Ce n'est qu'à la suite d'études détaillées, œuvre importante de la dernière moitié du XIXe siècle, que l'étude des images s'est modelée, comme elle le devait, sur celle des perceptions, que l'apport de chacun de nos sens fixé sous la forme de souvenirs a été traité séparément par les procédés de la psychologie, de la physiologie, de la pathologie et que le rôle des images auditives, tactiles, olfactives, gustatives, dans la vie de l'esprit a été déterminé selon l'importance relative de chacun de ces groupes.

1. Un psychologue professionnel, Th. Reid, nous donne avec tranquillité la définition suivante : « L'imagination signifie au sens propre une conception vive des objets *de la vue* ». Cette tendance à ériger la vision et ses produits en type exclusif de la représentation se traduit dans la langue courante. Même des gens réfléchis s'étonnent un peu d'entendre parler d'images ou d'hallucinations auditives, tactiles, olfactives.

L'image motrice est d'apparition plus récente, parce que l'étude du sens musculaire (sens de l'effort, kinesthésie) est elle-même tardive. Sans doute, avant Ch. Bell et ses successeurs, on trouve des ébauches, des indications sur la différence entre le toucher actif et le toucher passif; mais son autonomie physiologique et psychologique n'est pas reconnue ni son importance; elle n'a pas son chapitre à part dans un traité des sensations. L'image motrice reste donc inobservée; elle n'est entrée dans la pleine lumière que grâce à la pathologie, surtout celle des aphasiques.

Dans cette investigation qui a toujours suivi une marche du plus stable au plus instable, l'image affective devait avoir son jour. Comparée à l'image visuelle, elle est comme un antipode. Il faut reconnaître aussi que bien souvent son apparition est si vague qu'elle ne dépasse guère le seuil de la conscience, qu'elle est à peine localisée dans le passé et reconnue.

III

Faits pathologiques. — Si un surcroît de preuves était nécessaire pour établir l'existence des images affectives, la pathologie fournirait des faits abondamment. On a fait remarquer qu'il existe toute une classe de douleurs (on pourrait en dire autant du plaisir) dont la mémoire est génératrice; leur raison n'est pas, comme habituellement, externe et objective; elle est interne et subjective. J'en ai rapporté plusieurs cas dans la *Psychologie des sentiments* (p. 149 sq.). Il y a des gens qui peuvent les évoquer à volonté, mais pas toutes indistinctement : tel réussit à raviver l'angoisse cardiaque et échoue pour un furoncle. Il y a aussi les douleurs imaginaires, c'est-à-dire celles qu'engendre la croyance vive qu'on est blessé par un instrument tranchant, par une chute; l'examen du corps montrant que l'on est totalement indemne. Il y a encore les douleurs ou plaisirs ressentis par sympathie; enfin la classe très nombreuse des êtres agréables ou pénibles suscitée par suggestion chez les hystériques, les hypnotisés. On pourrait soutenir que sous cette dernière forme, le phénomène est artificiel et peut-être superficiel. Cependant si on suggère à l'hynoptisé une douleur quelconque, elle ne sera pas la copie atténuée d'une souffrance, mais une douleur atrocement vive qui lui arrachera des cris et des pleurs. Ce

sont des douleurs d'imagination, si l'on veut, mais non point des douleurs imaginaires, car MM. Comte et Hallion, à l'aide de leur pléthysmographe digital, ont vu que cette sensation suggérée, purement psychique, déterminait des réactions de même ordre que la sensation suscitée par une excitation directe des nerfs périphériques. Il existe la plus grande analogie dans l'action des centres circulatoires, bulbo-médullaires, soit que leur mise en jeu procède d'une excitation transmise de la périphérie par les nerfs sensitifs, soit qu'elle procède d'une excitation émanée du centre psychique. Aucun caractère spécial des réactions vaso-motrices ne permet de différencier les deux cas, malgré la délicatesse avec laquelle la méthode graphique fait saisir la moindre nuance [1].

Résumons en termes physiologiques : Les centres nerveux et leurs annexes peuvent entrer en action sous des influences *intérieures*, connues ou inconnues; l'intégrité fonctionnelle de ces centres est la condition nécessaire et suffisante de la renaissance des images affectives qui, dans certains cas, deviennent hallucinatoires [2].

Pour être exact et à l'abri de toute critique, il faut avouer que les faits précités sont plutôt des cas d'*imagination* affective que de mémoire affective proprement dite. Ils montrent que, chez quelques personnes, dans certaines conditions, des images pénibles qui ont laissé leur empreinte, peuvent renaître dans la conscience, sans excitation périphérique : mais ce n'est que la matière d'une vraie mémoire, car l'image n'est ni localisée dans le passé, ni reconnue comme répétition d'une expérience antérieure; elle n'apparaît pas comme souvenir. Ils établissent psychologiquement les conditions premières d'une mémoire affective, sa possibilité, non sa réalité. Il faut donc produire des faits plus probantes.

Je suis porté à croire que si un aliéniste étudiait spécialement la mémoire affective, il constaterait son influence dans diverses formes de maladies mentales. Je n'ai pas la compétence nécessaire pour entreprendre ce travail qui serait long, minutieux, incertain comme résultats. Je me restreindrai à un cas unique, mais qui,

1. Castex, *La douleur physique*, in-8, Paris, p. 59, 60.

2. Cette forme d'hallucination est d'une nature analogue à celle des impressions sensorielles. J'ai indiqué dans un précédent article (*Revue philosophique*, mai 1907, p. 507) une autre forme possible, admise par certains auteurs et qui serait obsédante.

par sa simplicité et sa clarté, me paraît un excellent exemple à produire.

Avant d'y arriver, j'indique en courant quelques hypothèses probables. Les peurs morbides et persistantes désignées sous le nom de « phobies »; l'état perpétuel d'inquiétude des scrupuleux décrit par Pierre Janet, peuvent-ils s'expliquer sans une mémoire des émotions passées, fréquemment renaissante? L'hypocondriaque, dans son état perpétuel d'angoisse et d'alarmes, avec la préoccupation incessante de sa santé, quoiqu'il vive surtout dans le présent, ne peut guère échapper à une comparaison avec sa douleur passée, ne fût-ce que pour entretenir sa minutieuse enquête sur lui-même. — Faut-il mentionner les idées fixes qui, avec leur caractère d'obsession, sont aussi bien des émotions fixes? Ce serait peut-être abuser de l'équivoque que de considérer cette permanence comme équivalant à une mémoire.

Dans les cas de double et triple personnalité, la mémoire est un facteur très important, puisque généralement chacune d'elles a sa mémoire propre; mais cette étude a toujours été restreinte aux éléments intellectuels. Les variations du caractère qui relèvent de la vie affective ont été notées avec soin. Dans l'observation la plus complète qui existe, celle miss Beauchamp[1], le Dr Morton Prince décrit trois personnalités principales qu'il nomme : la sainte, la femme, la diabolique : mais je ne vois pas que le problème de la mémoire affective ait attiré son attention. — Je trouve cependant un cas de dissolution embryonnaire de la personnalité où l'indépendance de la mémoire affective s'affirme d'une manière très curieuse ; il a été rapporté par Sollier : « C'est celui d'une jeune fille nerveuse qui, à la suite d'un violent choc moral (la mort de son père tué à la chasse), présente ce phénomène. Les sensations actuelles dépouillaient chez elle toute espèce de ton émotionnel; mais les souvenirs l'avaient conservé. Quand elle songeait à son père, c'était toujours le même désespoir. Quand elle voyait sa mère, elle savait que c'était elle, mais n'éprouvait aucun sentiment. Par contre, si elle songeait à un voyage fait en compagnie de son père et de sa mère, le souvenir de sa mère s'accompagnait du sentiment qu'elle ressentait alors pour

1. *The Dissociation of a Personality, a biographical Study in abnormal Psychology*, in-8, New-York. Longmans, 1906. C'est un ouvrage de 512 pages consacré tout entier à la biographie de Mlle Beauchamp.

elle. Cette jeune fille, par suite de la dualité de la perception dépouillée de ton émotionnel et du souvenir accompagné d'émotion, finit par avoir l'impression qu'elle avait changé de personnalité et se mit à parler d'elle-même à la troisième personne... ce qui prouve le rôle immense du ton émotionnel de nos sensations et de nos souvenirs dans l'idée que nous avons de notre personnalité[1]. »

Maintenant, j'arrive à la maladie ou disposition morbide qui, selon moi, est la preuve la plus solide du souvenir affectif, puisqu'elle dépend de lui et tout entière repose sur lui : c'est la *nostalgie* (mal du pays). Elle consiste, on le sait, en une tristesse profonde, en un regret incessant, causé par l'éloignement des personnes qui nous sont chères, du milieu où nous avons vécu et dans le désir irrésistible de les revoir.

Ses variétés médicales, légères ou graves, primitives ou secondaires, nées immédiatement après le départ, ou se greffant plus tard par suite d'affaiblissement sur un sujet qui paraissait acclimaté, ses symptômes physiques et ses suites : tout cela est négligeable pour nous.

Le fait psychologique *brut* reste le même : c'est une mélancolie de forme précise qui a sa cause unique dans le rappel du passé. L'immense majorité des nostalgiques se nourrit de souvenirs assez simples : la famille, la maison paternelle, les anciennes habitudes. Quelques-uns plus affinés regrettent leurs paysages et leurs montagnes. Un ami, possédé pendant son adolescence d'un transport poétique qui s'est transformé avec les années, m'écrit :

« Je me souviens que je fus envoyé à dix-sept ans au lycée de..... où j'ai souffert plusieurs mois d'une nostalgie que des retours fréquents au lieu natal ont guéri peu à peu. Ma tristesse venait moins du souvenir des personnes que de celui d'une campagne où, logé chez une vieille tante, j'errais librement dans les bois, au bord des cascades, adressant mes vers à tout ce qui m'entourait comme à des êtres vivants. C'était surtout le regret d'une ivresse esthétique qui ne pouvait plus se satisfaire. »

Mais chez tous, le sauvage, le paysan, le poète, la Mignon de Gœthe, le mécanisme psychologique est identique : antagonisme entre le présent et le passé. Il surgit des désirs dont la satisfaction

1. *Le mécanisme des émotions,* p. 155-156 (F. Alcan).

actuelle est impossible, mais qui *là-bas* deviendraient une réalité. Le passé nous enveloppe de son charme affectif, mais pour nous tenter[1]. Il n'est pas nécessaire d'insister pour établir que la situation repose tout entière sur la mémoire affective. Tandis que pour la plupart des hommes le souvenir des personnes et des choses reste intellectuel ou du moins que la quantité de sentiment qui l'accompagne est faible, souvent nulle : pour le nostalgique, la mémoire du cœur est tout et, sans elle, sa maladie est incompréhensible et inexplicable. Si, par impossible, on hésitait sur la cause, la nature du remède en indiquerait la nature : la certitude d'un prompt retour rend le calme ; le retour guérit.

Cependant, il est intéressant de noter des cas où le nostalgique revenu dans son pays, aussitôt guéri, retourne sans regret au régiment ou à l'atelier, « n'ayant pas trouvé les choses telles qu'il se les imaginait ». Ici, la mémoire a dépassé la mesure ou plutôt le travail de l'imagination a grandi à l'excès l'attrait des gens et des choses. En tout cas, ces faits prouvent que d'une part le souvenir affectif, d'autre part le sentiment suscité par l'impression *actuelle* des mêmes personnes et des mêmes choses sont — quoi qu'on ait dit — distincts et indépendants l'un de l'autre.

Bien que les causes ou conditions de la nostalgie aient un intérêt surtout médical, elles méritent quelques remarques psychologiques. J'omets les causes extérieures qui sont plutôt adjuvantes que déterminantes : l'éloignement chez le soldat, le marin, l'exilé, l'esclave. L'âge importe : la nostalgie est une maladie d'adolescence et de jeunesse, rare après trente ans. Le sexe aussi : elle est plus fréquente chez l'homme que chez la femme : ce fait singulier est reconnu par tous les auteurs qui l'expliquent, faute de mieux, par une plasticité plus grande de la nature féminine. Tous les tempéraments paient leur tribut, le nerveux plus que les autres. Quelques peuples semblent prédisposés (les Suisses, les Tyroliens) d'autres sont généralement réfractaires (Anglais, Américains du Nord).

De ces documents confus, il est difficile d'extraire quelque conclusion. Cependant, abstraction faite de ces causes qui ne sont que des moyennes de statisticiens, il semble qu'il s'en dégage d'abord

1. Beaucoup de voyageurs recommencent un voyage pour essayer de revivre le passé, pour retrouver les lieux parcourus dans leurs années de jeunesse. Cet embryon de nostalgie serait-il explicable sans la mémoire du sentiment ?

une de nature *affective*. Elle tient au caractère, individuel, indépendamment de toute autre circonstance : c'est l'attraction vers le *home*, consciente ou non, mais solide chez les prédestinés à la nostalgie et que l'absence doit renforcer.

Voici une autre cause, de nature intellectuelle, qu'on a formulée comme il suit : « La fréquence de la nostalgie est en raison inverse de la multiplicité et de la fréquence des relations sociales ». Le sauvage, le montagnard, le paysan passent leur vie dans un milieu très restreint qui est le foyer unique de leurs émotions. Plus le cercle de leurs idées est restreint, moins ils sont plastiques et plus il est difficile pour eux, si la nécessité les éloigne du pays natal, de s'adapter, de modifier, de changer le cours de leurs idées. La faiblesse de leur intelligence assure le maintien de leur disposition mélancolique par l'impossibilité de franchir leur étroite limite [1].

Enfin, il faut admettre, en outre de ces deux causes, une faiblesse de la volonté, une absence de réaction énergique. Sur les caractères bien trempés, la nostalgie n'a pas de prise.

En résumé, la prédominance de la mémoire affective est la marque psychologique essentielle de cet état mental. Si, reculant la question, on recherche les causes de cette prédominance, on voit qu'il y en a plusieurs possibles. Mais ce qui reste acquis, c'est que l'existence de cette manifestation pathologique est un des meilleurs arguments qu'on puisse opposer à la négation de la mémoire des sentiments.

IV

Preuves indirectes. — Comme les précédentes, elles s'appuient sur l'expérience et elles peuvent se résumer en cette formule générale : La vie individuelle et sociale de l'homme est pleine de faits qui, sans l'existence de la mémoire affective, sont inexplicables.

Supposons, comme nos adversaires le soutiennent, qu'il n'existe

1. Quelques auteurs ont posé cette question : Les animaux (supérieurs) peuvent-ils éprouver la nostalgie? Tous répondent affirmativement : ils s'appuient sur des faits que tout le monde connaît et ils voient dans cette affection une des causes principales qui s'opposent à l'acclimatement. Il est possible que, dans la conscience animale, la mémoire affective, sous sa forme simple (douleur, plaisir, peur, attachement, etc.), soit relativement plus développée que la mémoire intellectuelle. La psychologie zoologique est trop pleine de ténèbres pour discuter en passant ce problème obscur.

que la mémoire intellectuelle des événements passés, des lieux, du temps, des circonstances, sauf cet élément additionnel : que nous savons que ces événements ont été accompagnés d'un sentiment qui rentre actuellement dans la conscience, mais comme *connu*, non comme senti; en d'autres termes, supposons qu'il ne reste aucune trace des états affectifs comme tels. Cette hypothèse, si absolue qu'elle soit, n'est pas chimérique; car, si beaucoup admettent que ce qui est entré dans la conscience (perceptions, images, idées) reste acquis et gravé d'une manière indélébile, rien ne le prouve. Des faits bien connus montrent au contraire que ce qui a été perçu n'est pas *ipso facto*, fixé, enregistré. Ainsi, dans les cas de chocs violents, il se produit ordinairement une amnésie rétrograde — l'ignorance complète d'une période, courte ou longue, immédiatement antérieure à l'accident — qui montre que la période de fixation a fait défaut. Supposons donc que les éléments affectifs s'évanouissent ainsi sans retour possible, ne laissant d'autre trace de leur passage que ce souvenir intellectuel, — qu'ils ont été. Dès lors on est en perpétuelle contradiction avec l'expérience journalière. Supprimez cette fixation si faible et si précaire qu'elle soit et, dans la vie affective, rien ne s'acquiert, toute répétition devient inutile, chaque fois tout est à recommencer.

Je n'ai pas besoin d'insister sur ce fait incontestable que la mémoire intellectuelle ou motrice s'organise par une répétition plus ou moins fréquente et à la condition que chaque impression ou chaque acte laisse dans l'individu une disposition particulière. *A priori*, quels motifs a-t-on d'admettre que les sentiments fassent exception à cette loi biologique? En fait, ils lui obéissent. La preuve est fournie par deux processus importants : l'un statique, la *consolidation*; l'autre dynamique, l'*évolution* des sentiments.

1° On désigne couramment sous le nom d'images génériques (ou récepts) le résultat d'une fusion spontanée d'images produite par la répétition d'événements semblables ou très analogues. Elle consiste en un procédé d'assimilation presque passif; elle n'est pas intentionnelle et n'a pour matière que les grosses ressemblances; elle a été comparée aux photographies composites ou portraits génériques obtenus par Galton.

Il en est de même pour les éléments affectifs. Les impressions

de joie, de tristesse, de peur, de tendresse, d'irritation, plusieurs fois suscitées par une personne ou un objet tendent à s'additionner, à se cumuler; la succession devient une intégration; le sentiment est solidement associé avec son objet et renaît avec lui. Sous cette forme, « la mémoire affective peut être conçue comme un état obscur, profond, analogue à l'habitude; elle est alors comme une disposition acquise de l'organisme, une imprégnation et, du point de vue subjectif, comme une modalité, une forme du sentir qui se mêle désormais à tous nos sentiments, à toutes nos idées; les colore, les anime, les suscite et les dirige, mais qui n'est pas elle-même sentie ou n'apparaît à la conscience que par exception, sous la forme originelle de l'émotion privilégiée qui l'a créée en nous. La mémoire affective ainsi entendue diffère naturellement de la mémoire représentative. Telle est vraisemblablement la cause pour laquelle certains psychologues se refusent à en admettre l'existence[1]. » Paulhan, lui aussi, élimine tous les états qui sont devenus des habitudes, parce que dans la mémoire « au sens étroit » le caractère de reproduction est le plus important, tout en reconnaissant leur influence sur notre manière de sentir et d'agir.

Sans doute cette mémoire organisée est une forme inférieure, mais elle a les caractères fondamentaux de toute mémoire : conservation, reproduction; il ne manque que son couronnement psychologique : la reconnaissance précise, la détermination dans le temps. Ainsi, le souvenir d'un lieu souvent fréquenté nous enveloppe quelquefois d'une tristesse dont on ne peut indiquer la marque d'origine. N'existât-il que des faits de ce genre, l'existence de la mémoire affective serait établie; nous savons qu'il s'en rencontre d'autres plus complets. Au reste, ce ne sont pas les moins influents dans notre vie. On peut le montrer par quelques exemples.

D'abord, ils contribuent à la formation ou du moins à la consolidation du caractère. Être optimiste ou pessimiste, c'est posséder une bonne mémoire des états agréables ou des impressions pénibles. « A cet égard, remarque B. Perez, l'enfant donne de très bonne heure son ton, sinon sa mesure. Ce que l'un sent et se remémore le mieux, c'est la catégorie des impressions douces,

1. Dugas, *Loc. cit.*, p. 648.

riantes, bienveillantes; un autre celle des impressions tendres; un autre celle des impressions malveillantes, haineuses. On a depuis longtemps classé les caractères selon la prédominance de ces sortes de mémoire. Je retrouve à trente ans d'intervalle mes compagnons d'enfance ce qu'ils étaient à six ou sept ans : enjoués ou tristes, audacieux ou timides, pacifiques ou agressifs, rusés ou candides, généreux ou vindicatifs[1]. » En un mot et sans entrer dans les détails, on peut dire que tout caractère net, bien tranché, a une forme de mémoire affective qui est à son service ou plutôt qui fait partie intégrante de lui-même.

Un critique très pénétrant, M. Faguet, a bien vu que dans la mémoire des sentiments se trouve la solution de plus d'un problème psychologique. « Il y a là, dit-il, entre mille choses, une explication de la tendance polygamique de l'homme et de la tendance monogamique de la femme. Pourquoi? Parce que la mémoire affective est plus forte chez la femme et la mémoire intellectuelle chez l'homme. Autrement dit, l'homme est fait dans une certaine mesure pour oublier ses émotions d'amour, la femme pour s'en souvenir. Donc la première émotion amoureuse de la femme doit retentir éternellement dans son être et l'attacher indéfiniment à celui d'où elle lui est venue. »

C'est une remarque juste, quoiqu'elle ne me paraisse pas acceptable sans restriction. On peut même aller plus loin et poser une question de responsabilité en ce qui concerne la constance en amour et la fidélité aux serments. Un romancier qui a mis récemment en action « la mémoire du cœur[2] » m'écrivait, il y a quelques années, ce qui suit : « Assister dans une grande gare au départ d'un des grands rapides du soir. Prendre plusieurs couples que ce départ va séparer. Étudier selon les cas ce que va produire l'*absence* sur ces différents êtres, les uns fidèles à leurs sentiments, les autres plus vite *oublieux*, sans que ce soit de leur faute. Je crois que c'est sur ce terrain affectif que le lecteur sera le plus prêt d'admettre qu'il n'y a pas, dans les défaillances, responsabilité, libre arbitre. »

La mémoire affective est, pour les croyances religieuses, une grande force conservatrice, grâce à laquelle elles résistent longtemps à l'assaut des démonstrations logiques et scientifiques. « Ces

1. B. Perez, *L'enfant de trois à sept ans*, p. 48 suiv. (F. Alcan).
2. M. Michel Corday dans son roman qui porte ce titre. Paris, 1907.

croyances que nous tenons de notre première éducation ont été et restent associées, incorporées à des sentiments. De cette association vient leur résistance aux idées qui les menacent. Ce sont les sentiments et les souvenirs de ces sentiments qui les retiennent et luttent en nos âmes pour en prolonger l'empire. » (Pillon, *art. cit.*, p. 134). Il y a un cas particulier qui mériterait une étude. On sait que l'affaiblissement de l'âge produit souvent une régression de la mémoire qui ravive et renforce les souvenirs de l'enfance et de la jeunesse. Certain pour la mémoire intellectuelle, ce fait n'est-il pas aussi probable pour la mémoire affective, quoiqu'on ne l'ait pas remarqué? Les retours religieux de la dernière heure ne seraient-ils pas souvent un cas de régression de la mémoire des sentiments?

2° Les souvenirs affectifs font mieux que se condenser et s'organiser solidement; ils sont susceptibles d'évolution. On sait que les images intellectuelles ne sont pas des empreintes figées en nous; mais que, semblables à toutes les choses vivantes, elles se modifient, même quand nous les croyons immuables; elles subissent des additions et des pertes : on en a fourni maintes preuves. Combien ce travail interne d'érosion ou d'expansion ou d'éclosion d'éléments parasites doit être plus grand pour les images affectives qui, par nature, sont fluides et évanescentes!

La forme la plus importante de cette évolution et la plus riche en conséquences est la tendance du souvenir à grandir, augmenter, s'amplifier — à mesure qu'on s'éloigne de l'événement originel — par l'effet d'une reviviscence spontanée et d'une rumination intérieure. Il fait « boule de neige ». J'en ai donné plusieurs exemples, entre autres celui de Chateaubriand (*art. cit.*), et j'ai observé le fait sur moi même : « Dans certains cas, écrit Paulhan, j'ai constaté chez moi l'exaltation progressive d'un sentiment se rapportant à un événement passé à mesure que cet événement s'éloignait. Il est des choses qui m'ont laissé presque indifférent sur le moment, contrarié ou charmé à peine et dont le souvenir s'est accompagné d'une impression beaucoup plus forte. C'est une remarque souvent faite que la faiblesse ou la nullité de l'émotion au moment du péril et son accroissement considérable quand le péril est passé. » Par contre un accident très grave, un événement tragique devient assez vite un souvenir dénudé de tout caractère affectif, si le drame a été

court et sans conséquences nuisibles. Cette remarque ne s'applique pas aux malheurs irréparables.

Une communication de Mme A..., contenant plusieurs observations personnelles, mérite une mention particulière : l'évolution des sentiments se produit en elle sous *deux* formes, inverses l'une de l'autre. « Voici, m'écrit-elle, comment évoluent en moi les souvenirs des émotions agréables et ceux des émotions pénibles; leur marche est tout à fait différente. Tandis que le souvenir des émotions agréables *faiblit graduellement, mais ne s'efface presque jamais complètement*, le souvenir des émotions pénible *croît* en intensité pendant quelque temps, arrive à un maximum pendant lequel l'émotion renouvelée dans la mémoire est beaucoup plus intense que celle ressentie primitivement; puis *l'effacement se fait et est complet* au bout de quelque temps[1]. »

Le lecteur remarquera de lui-même et sans commentaires que cette évolution des images affectives et même leur régression sont, plus encore que leur consolidation, une preuve satisfaisante de la persistance du souvenir. Sans doute, ces métamorphoses sont sollicitées par les événements de la vie intellectuelle (perceptions, réflexions, idées), mais nous savons que le souvenir affectif est évoqué par contiguïté ou, pour parler plus rigoureusement, comme partie d'un tout dont il est un des facteurs[2].

1. J'indique sommairement quelques-unes des observations communiquées.

I. « Le départ de mon amie Mme Z.., me causa un immense chagrin. Il augmenta de jour en jour et devint si grand que j'en fus malade pendant plusieurs semaines. Pendant une année, je ne pus me résoudre à passer dans la rue où elle demeurait; une fois ayant aperçu de loin sa maison, je fus prise subitement d'une crise de larmes, mes genoux fléchissaient, etc. Mon chagrin diminua peu à peu et disparut après deux ou trois ans. »

II. « A Allevard-les-Bains, j'ai été réveillée une nuit par un tremblement de terre; j'en fus très effrayée. La crainte *augmenta* pendant les jours suivants et, pendant plusieurs semaines, ma peur se ravivait au moindre bruit. Cela dura plusieurs mois, s'effaça graduellement et disparut *en tant qu'émotion*. Le souvenir seul du fait reste très vif jusqu'à présent, mais je n'éprouve plus la moindre peur en pensant aux tremblements de terre. »

Je crois, avec d'autres psychologues, que dans les cas de ce genre, il y a un mélange de souvenir affectif et d'émotion actuelle et qu'il est impossible de faire le départ entre les deux : la mémoire du sentiment n'est pas à l'état pur.

2. L'évocation peut avoir lieu par ressemblance (cas cités dans le paragraphe I de cet article). Voici un autre exemple plus complexe : « Un de mes amis, m'écrit le professeur Carlisle, relevant d'une maladie de trois mois, en voyant pour la première fois la verdure fraîche des arbres bourgeonnant éprouva des émotions qu'il n'avait ressenties auparavant qu'à la vue de personnes aimées dont l'image lui apparut. » Sans craindre de paraître trop subtil,

Les faits qui précèdent n'ont été produits qu'à titre d'éclaircissement et choisis un peu au hasard; car, grand est le nombre de ceux qui pourraient fournir des preuves indirectes. Mais ici commence un autre sujet que je m'abstiens de traiter : la portée et les conséquences de la mémoire des sentiments dans la vie individuelle et collective de l'humanité. C'est une étude digne de tenter un psychologue; elle a été déjà effleurée par quelques auteurs, Paulhan, Dugas et tout récemment Pillon (*Année philosophique*, 1907, p. 44).

Remarquons, en effet, que l'existence de la mémoire affective étant solidement établie, en éliminant ceux qui ne l'ont pas et sont par conséquent hors de cause, on peut appliquer à cette faculté la méthode d'étude employée avec succès pour les diverses modalités de la mémoire sensorielle et intellectuelle.

D'abord elle a ses variétés qui semblent indiquées par les variétés de caractère. La mémoire des optimistes n'est pas celle des pessimistes; chez l'un le souvenir est tenace pour l'amour, chez l'autre pour la haine, etc.

Autre problème : quel est son rôle dans la genèse et la durée des passions, dans la stabilité de nos croyances, dans la vie morale, religieuse, esthétique?

Enfin, on sait combien l'étude des mémoires spéciales a servi à comprendre la perte des images visuelles ou auditives ou motrices. les variétés d'aphasie, la cécité et la surdité verbales. N'est-il pas probable que la mémoire affective peut devenir la cause primitive ou secondaire d'états pathologiques dont nous avons trouvé un exemple dans la nostalgie?

Il est certain que ce sujet [1], en outre de son étendue et de ses

je ferai remarquer que le fait cité n'est pas identique au cas très connu où une disposition affective prédominante régit l'association : ainsi la joie ravivant les souvenirs joyeux à l'exclusion de tous les autres. Il y a ici un état affectif *actuel* causé par la nature qui ravive un état affectif *passé* causé par des êtres humains; par conséquent un fait de mémoire affective.

1. J'extrais d'une lettre de M. Dugas quelques remarques suggestives sur ce projet : « Il me semble que les catholiques ont connu la mémoire affective et l'ont même soumise à une culture méthodique. Ils ont pratiqué, selon moi, une double *mnémothérapie* : l'art d'*oublier* et celui de *se souvenir*; la première non moins précieuse que l'autre.

« L'art d'oublier les émotions jugées dangereuses ou funestes, c'est l'art de combattre ce qu'ils appellent la « tentation ». Ils ont très bien vu qu'on ne fait pas sa part à la mémoire affective, qu'on ne transige pas avec les sentiments, qu'il faut arriver pour eux à l'oubli *total*; autrement on est victime de la loi de réintégration. Cela me paraît très juste et très bien observé. La littérature mys-

limites incertaines, est plein de difficultés ; mais il semble que, malgré tout, on ne se risquerait pas à l'étudier sans profit.

tique serait à consulter sur ce point ; on la trouverait, je crois, abondante et explicite.

« Quant à l'art d'entretenir les bons sentiments, de les faire *revivre*, et de les fixer, c'est la direction spirituelle presque tout entière considérée dans sa partie positive. Pillon a cité à cette occasion les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola ; c'est très juste, mais ce n'est qu'un échantillon du genre — l'échantillon le plus matérialiste d'ailleurs et le plus grossier. Les écrivains qui ont étudié à plusieurs reprises le mysticisme dans la *Revue philosophique* pourraient nous renseigner là-dessus. Pour moi qui ne suis pas versé dans la littérature mystique, j'ai rencontré quelqu'un qui est bien remarquable sous ce rapport : un philosophe de race et d'éducation catholique, Auguste Comte. Il y aurait une étude curieuse à faire sur lui, comme organisateur de la religion du sentiment, du culte des morts, de la *commémoration*, etc. C'est bien connu quoique peu exploité. Je suis de plus en plus persuadé que la psychologie-*science* a beaucoup à attendre de la psychologie-*art* : ainsi, il n'y a pas en un sens de plus grands psychologues que les catholiques, ces pétrisseurs d'âmes. C'est leur force et la condition de leurs succès. Et je ne parle que de la mémoire affective. L'*imagination* affective, ses créations savantes seraient encore bien mieux représentées par les mystiques. »

Th. Ribot.

LA SYMPATHIE ESTHÉTIQUE

D'APRÈS TH. LIPPS [1]

I

La constitution du nouveau livre de M. Théodore Lipps m'oblige à renoncer au compte rendu exact que j'aurais voulu en donner aux lecteurs de la *Revue philosophique*. Cette « Psychologie du Beau et de l'Art » dont le volume actuel porte le sous-titre « La contemplation esthétique et l'art plastique » ne traite en somme que de l'hypothèse de l'*Einfühlung*, à laquelle M. Lipps avait déjà consacré deux forts volumes. Mais ce sujet y est traité dans une demi-douzaine d'essais, de leçons et de conférences répondant évidemment à des polémiques et des interrogations fortuites, et sans aucun souci d'unité, voire même d'ordre. Cette façon de rassembler, sans même les relier par une introduction, des études, qu'on me passe le mot, des tentatives d'exploitation, d'une seule idée, a certes l'avantage de présenter la même pensée sous beaucoup d'angles différents; mais elle oblige le lecteur à faire lui-même un travail de synthèse et d'élimination; et elle nécessite de la part du critique soit la reconstruction à neuf du système de l'auteur, ce qui exclut tout commentaire suivi, soit l'analyse, chapitre par chapitre et section par section, c'est-à-dire un travail aussi chaotique que le volume lui-même.

Mise en demeure d'envisager ma besogne, j'ai préféré renvoyer le lecteur à mes études précédentes sur l'esthétique de M. Lipps où il trouvera un exposé général de la théorie de l'*Einfühlung*, ce qui me permet de démêler dans les pages suivantes le véritable apport fait par M. Lipps à une psychologie du beau, d'avec des détails qui ne me semblent pas tenir devant une critique basée sur ce que j'oserais appeler l'*esthétique positive*. Il m'importe non seulement de montrer ce qu'il faudrait accepter et ce qu'il faudrait soumettre à un examen ultérieur et plus vigoureux, mais aussi de faire voir la méthode employée par M. Lipps, et d'y comparer, chemin faisant, la méthode amenant les rectifications et les interrogations que je soumettrai sinon à M. Lipps, du moins aux lecteurs de la *Revue philosophique*.

1. Theodor Lipps : *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst* (*Æsthetik Psychologie des Schönen und der Kunst II*). Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, p. 645, in-8°, grav.

Ainsi que je l'ai fait ressortir dans mes études précédentes sur l'esthétique allemande contemporaine [1], M. Lipps a jeté les bases d'une nouvelle et véritable philosophie du beau et de l'art, en formulant son hypothèse de l'*Einfühlung*; hypothèse qu'on pourrait comparer à celle de la sélection naturelle par son originalité et sa portée. Appliquer l'idée de l'*Einfühlung*, tel sera le procédé principal par lequel l'esthétique de l'avenir résoudra les problèmes de la morphologie et de l'évolution artistiques; analyser vérifier, ramener le phénomène de l'*Einfühlung* à des phénomènes élémentaires de l'esprit, tel sera la principale besogne de la psychologie appliquée aux activités esthétiques. Nouveau Darwin (et non sans avoir des nouveaux Wallaces) M. Lipps nous a donné l'hypothèse de l'*Einfühlung*: examinons ce que lui-même a fait de sa découverte, et ce qu'il importe que nous en fassions.

II

D'abord, rappelons aux lecteurs de mes autres études sur M. Lipps, expliquons à ceux qui ne les connaîtraient point, ce qui se cache sous cette formule bien tudesque et un peu bizarre : l'*Einfühlung*. Ce mot, composé de *fühlen*, *sentir*, et *ein* (herein, hinein), *dans dedans*, et se conjuguant à l'état de verbe (*sich einfühlen*) avec le pronom marquant la *forme réfléchie*, ce mot existait déjà dans l'esthétique allemande depuis Vischer et Lotze; de même qu'il a existé, du moins depuis les romantiques contemporains de Novalis, dans la langue littéraire. Nous constaterons même plus tard l'équivoque, la déviation de sa propre pensée, au prix desquels M. Lipps a acheté le dangereux avantage de se servir d'une expression toute faite pour une idée nouvelle. *sich einfühlen*, *se transporter par le sentiment* (la forme réfléchie possède un sens d'activité que la langue française n'attribue pas à *se sentir*, et qu'on ne peut rendre qu'à l'aide d'un verbe comme, transporter, projeter, entrer). *Sich einfühlen dans quelque chose* ou *dans quelqu'un*, a dans le langage ordinaire allemand le sens de *se mettre à la place de quelqu'un*, *de s'imaginer*, *de ressentir les sentiments de quelqu'un* : c'est le préliminaire de la sympathie, mais dans ce premier stade, l'attention se porte entièrement sur le sentiment qu'on attribue à l'autre, et non point sur l'imitation de ce sentiment reconnu ou supposé qui est l'acte de sympathiser (allemand *mitfühlen*).

C'est ce sens qu'on a parlé, même avant Vischer, Fechner et Lotze, de s'*einfühlen* dans la vie, le mouvement, d'un animal ou d'une plante : Mais en se *mettant ainsi à la place* d'une branche d'arbre balancée au soleil (l'exemple, devenu célèbre, est pris dans le *Microscomos* de Lotze), il était évident que les sentiments auxquels on participait étaient des

1. *Revue philosophique*, 1902; *Quarterly Review*, 1905.

sentiments que la branche d'arbre ne ressentait point; c'étaient les *sentiments que nous aurions eu non pas en devenant branche mais en transportant dans la branche notre propre nature humaine.* Cette constatation est le point de départ de la théorie de l'*Einfühlen* de Lipps ou plus exactement, c'est le point de conjonction entre sa façon d'employer le verbe *Einfühlen* et le sens usuel de ce mode. Lorsqu'on *met à la place de quelqu'un* cette place, c'est-à-dire les sentiments que font naître telle ou telle circonstance, ce sont des sentiments connus directement de nous, éprouvés par nous dans notre passé; et que nous attribuons, pour une raison quelconque (il sera nécessaire de revenir sur ce point) à un autre que nous : Que cet autre soit, plus ou moins littéralement, notre semblable, que ce soit la perception d'une ressemblance qui nous suggère cette attribution, et qu'enfin cette attribution des données directes de notre expérience se rencontre avec la réalité des faits; ou bien que la personne, la chose, à laquelle nous attribuons nos propres états, soit plus ou moins dissemblable de nous et incapable de ressentir ce que nous ressentirions à sa place, et que l'attribution de notre expérience ne réponde nullement à la réalité; bref, qu'il s'agisse d'un fait vérifiable ou d'une analogie partielle exploitée par notre imagination, cet acte préliminaire de toute *sympathie* (dans le sens littéral du mot) repose sur le réveil d'images subjectives dues à notre expérience intime, et emmagasinées à l'état plus ou moins abstrait, dans ce que nous appelons notre mémoire. Il importe d'insister sur ce fait psychologique élémentaire, car il explique la nature essentielle de tout mouvement sympathique; et,ce qui nous occupe en ce moment, de tout ce que la langue allemande avant ou avec M. Lipps, entend sous le mot d'*Einfühlung.* Car les états attribués par nous à la personne ou la chose dont nous prenons connaissance, les états que nous croyons *reconnaître en elle, étant nos états à nous*, le réveil de ces états passés sera accompagné en nous par des phénomènes de satisfaction ou de dissatisfaction dont l'intensité répondra à la vivacité plus ou moins grande de ce réveil mémorial, et à la présence ou l'absence d'autres états capables de corroborer ou d'enrayer ce réveil. Nous sentons le plaisir ou le déplaisir de l'état subjectif que nous reconnaissons ou que nous imaginons, parce que cet état subjectif *a été le nôtre* et redevient le nôtre lorsque nous l'attribuons. En d'autres termes : tout phénomène subjectif, émotion, sentiment, état de bien-être ou de malaise, etc., ne peut être connu que directement et en tant que donnée de notre expérience intime; dès lors, ce que nous prenons pour l'aperception de son existence en dehors de nous, n'est que la conscience de sa reviviscence forte ou faible en nous. Répétons-le : l'*Einfühlung*, c'est-à-dire l'attribution de nos états au *non-moi*, est accompagnée de satisfaction ou de dissatisfaction parce qu'elle se passe en nous. Or, il existe une catégorie de cette attribution de nos états au *non-moi*, qui se spécialise par le fait que ce *non-moi* n'est point susceptible des états que nous lui attribuons.

Je fais allusion à l'attribution de mouvements, d'états moteurs et même d'intuitions de volition, d'effort, bref de caractère et de sensibilité aux formes visibles et stables. Qu'on me permette un exemple, qui est aussi une citation du premier livre de M. Lipps.

« L'*abacus* dorique s'élargit en comparaison avec la colonne, et semble par conséquent céder à la pression de l'entablement et s'élargir en fléchissant. Mais tout en cédant ainsi il se concentre vigoureusement (*fasst sich zugleich Kraftvoll Zusammen*) et tient tête (*behauptet sich*) contre cette action du poids superposé. C'est ainsi qu'il constitue l'intermédiaire capable de résistance entre la poussée verticale de la colonne et le poids de la toiture concentré dans l'architrave. »

Mais, objectera le lecteur voilà simplement la description du jeu des forces mécaniques tel qu'il se produit dans l'ordre Dorique. *Ce jeu de forces* nous est sans doute bien connu, et spécialement vis-à-vis d'un édifice d'ordre Dorique. Mais où se produit ce *jeu de forces*? Est-ce dans la pierre dont se compose l'édifice matériel? Cette pierre a des qualités de pesanteur et de cohésion, et ces qualités ont des limites : la pesanteur de la partie superposée pourra, dans de certaines positions, surpasser la cohésion de la partie inférieure; alors celle-ci se fendra, et l'édifice pourra même s'écrouler. Mais la pierre ne pourra ni *ployer*, *ni se concentrer vigoureusement*, *ni tenir tête contre une activité*. La pierre ne connaît ni *poussée*, ni *résistance*. En nous servant de ces expressions nous cédons à l'habitude, au besoin, d'appliquer les modes de notre existence pour nous rendre compte du monde extérieur. Cette tendance de notre esprit, notons-la en passant, car elle nous servira de fil conducteur dans les replis souvent obscurs de notre sujet. Bref, lorsque nous appliquons à des édifices ou à leurs détails des termes tels que *se dresser*, *s'élancer*, *s'étendre*, *s'élargir*, *se resserrer*, etc., il est évident que ce n'est pas à leur partie matérielle, pierre, brique ou bois, que nous faisons allusion, mais à *leur forme*. Continuons nos exemples, empruntés au premier livre de M. Lipps.

« La colonne entière, après s'être élargie à sa base pour s'adapter au sol, se concentre dans son fût pour monter verticalement avec une concentration d'énergie, une rapidité, et une sécurité correspondant à cette concentration. » Nous comprenons parfaitement le sens de ces mots, et, pour peu que nous ayons la mémoire visuelle et l'habitude de l'architecture, ils nous procureront la vision intérieure des formes en question. Tout cela rentre dans nos habitudes quotidiennes, et n'a rien de nouveau. Mais demandons-nous en quel sens une forme architectonique, c'est-à-dire un ensemble donné de lignes et de plans, peut accomplir des actions que nous avons reconnues impossibles dans la pierre, la brique, enfin dans la matière en qui cette forme nous est présentée?

Il nous faudra convenir que la forme visible, construite en pierre, ou simplement dessinée sur papier, est, elle aussi, incapable d'action, à moins que nous donnions un sens littéral et inexact à l'expression

« agir sur nos perceptions ». La forme *existe*; elle *n'agit point*; ce sont nos facultés au contraire qui agissent en nous fournissant les rapports constituant cette forme. Ainsi plus nous analysons, plus nous reconnaissons la présence d'activité de notre part, l'absence d'activité de la part de la forme.

De plus l'*activité* se déploie dans le temps et se décompose en moments successifs; et en parlant de la colonne, c'est-à-dire la *forme de la colonne*, en termes d'*activité*, nous en avons parlé aussi en termes de *temps*; nous en sommes venus jusqu'à attribuer à cette colonne, à cette forme immobile, dont toutes les parties coexistent sans changement. des modes de mouvement, de la rapidité et de la sécurité dans une action qu'elle est censée accomplir; et cette action nous l'avons subdivisée en moments successifs!

Que s'est-il passé, et que signifie cette suite de mensonges universellement acceptée dans notre langage même le plus exact?

Cela signifie notre inhabilité de penser autrement qu'en termes de notre propre expérience; l'inhabilité à nous rendre compte du *non-moi* sinon par des données de notre conscience : *succession*, *mouvement*, *activité*, et leurs modalités diverses. L'existence temporelle attribuée à cette forme n'existant que dans l'espace, c'est notre existence dans le temps; la suite de moments attribuée aux qualités coexistantes de cette forme, c'est la suite dans nos impressions; le mouvement, la rapidité, la sécurité, appartiennent non pas à la forme, mais à notre prise de possession de cette forme; et l'activité dont nous parlons, c'est la nôtre.

« Le caractère sérieux ou gai d'un rythme » — dit M. Lipps (*Raumaesthetik*) — « l'ampleur, la gravité, le caractère reposant... des sons musicaux: la profondeur, la chaleur ou la froideur d'un coloris; voilà des qualités n'appartenant point au rythme, aux sons ou aux couleurs perçus; en d'autres termes, voilà des qualités qui n'existent point dans ces contenus de notre conscience pris en eux-mêmes. Je *n'écoute* pas le caractère sérieux ou gai lorsque je prête l'oreille à une suite de syllabes accentuées ou inaccentuées; je *n'entends* pas non plus la pauvreté, la plénitude, l'ampleur et le repos, en écoutant un son; je ne vois pas la profondeur, la chaleur ou la froideur en voyant la couleur. Ces mots expriment la façon dont s'émeut ma sensibilité intérieure au moment de percevoir les sons et les couleurs; ces mots désignent le *caractère affectif* du processus perceptuel ».

Or à ce processus simplement perceptuel, il s'associe le plus souvent, un processus explicatif : l'aperception complète d'une chose renferme des actes de comparaison non seulement entre les sensations élémentaires produites par cette chose, mais aussi des actes de référence de nos impressions actuelles à des impressions passées; *se rendre compte* d'une existence ou d'une qualité, c'est la relier avec d'autres existences et d'autres qualités : c'est une intégration de l'aperception nouvelle dans une synthèse préalable.

L'aperception d'une forme renferme donc, autour du noyau de simples sensations, la conscience du processus psychique, du *mode* plus ou moins facile, plus ou moins continu, régulier ou énergique, de ce processus psychique; et dès lors, comme le fait observer M. Lipps, la conscience du caractère affectif de ce processus. Mais l'aperception d'une forme renferme en outre la référence de notre processus psychique à d'autres processus : nous intégrons la synthèse de nos activités actuelles dans une synthèse déjà connue et analogue; et notre conscience de faire effort, de ployer ou de se redresser, de céder ou de résister à la pesanteur, de nous équilibrer, de nous diriger en hauteur, en profondeur ou en largeur, se complique de l'expérience antérieure d'états ressemblants, et s'enrichit des concomitances spéciales à cette expérience. Ainsi, lorsque deux lignes se rencontrent, les modes d'activité dont nous avons conscience dans l'aperception plus ou moins rapide, facile et continue de leurs rapports, se compliquent des modes d'activité dont nous avons eu conscience à l'occasion d'une rencontre semblable entre notre corps et des corps étrangers : nous expliquons donc les rapports de ces lignes dans l'espace en termes de mouvements dans le temps, nous leur attribuons non seulement l'équilibre, la direction, une *vitesse*, un *temps*, un rythme, une énergie, mais une *poussée*, une *résistance*, un sentiment et un caractère. Bref, en apercevant la forme constituée par des lignes et des plans, c'est-à-dire en portant notre attention successivement sur leurs différentes parties, en les mesurant, les comparant, les rapportant l'une à l'autre; en les rapportant dans leurs détails et leur totalité à nos expériences antérieures, nous traversons un incident ou un drame, et cet incident ou ce drame, ne pouvant le localiser en nous-mêmes, faute de « signes locaux » attachés à ces états, nous le projetons dans la forme sur laquelle se concentre en ce moment un si grand nombre de nos énergies.

Mais, puisque tout cet incident, tout ce drame se passe en nous, puisqu'il consiste dans le réveil d'activités et d'expériences emmagasinés en nous-mêmes, il ne peut nous être indifférent, il est sujet à l'alternative plaisir-déplaisir qui accompagne toute la conscience de nos activités. Voilà pourquoi une forme sur laquelle nous rapportons notre attention suscitera en nous un état plus ou moins net de satisfaction ou de dissatisfaction. Cet état produira une tendance, un acte même pour le prolonger ou l'abréger, selon qu'il est agréable ou désagréable; et cette tendance, cet acte rappelleront notre attention sur nous-mêmes. A la formule objective et passive « cette forme est belle » — se joindra la formule subjective et active — « *j'aime* (c'est-à-dire je cherche à continuer en rapport avec) cette forme ».

Voilà, il me semble, l'analyse, la description, du processus que M. Lipps a signalé comme faisant le fonds de tout phénomène de préférence ou d'aversion à l'égard des formes visibles, de tout phéno-

mène esthétique. Et c'est à ce processus que M. Lipps a appliqué le terme, déjà usité dans sa langue, d'*Einfühlung*.

III

L'expression « aesthetische Einfühlung » avait l'avantage de relier au phénomène psychologique d'une certaine complexité et d'un genre peu étudié, à des faits d'observation journalière. Mais cet avantage est racheté par le rappel sur cette idée nouvelle et scientifique des connotations d'une expression ayant servi dans d'autres circonstances. L'*Einfühlung* est devenue plus acceptable grâce à son nom; mais elle n'est pas restée la même. Le verbe « sich einfühlen » littéralement *pénétrer par le sentiment dans quelque chose ou quelqu'un*, implique par son mode réfléchi, l'idée d'un MOI qui entre dans le *non-moi*; et cette implication, l'esprit de M. Lipps semble l'avoir subi. Admise d'une façon toute conventionnelle dans son premier livre sur l'esthétique des formes spatiales, cette idée latente dans le mot *Einfülhung* a grandi avec les développements de l'hypothèse dans les deux volumes sur l'esthétique en général dont le second nous occupe en ce moment. Le *moi* grammatical impliqué dans la forme du verbe, est devenu peu à peu un *moi* métaphysique ayant une nature, une unité. M. Lipps en est arrivé à parler couramment de la projection *de notre moi* dans l'objet ou la forme vue : *ich fühle mich ein*, répète-t-il à tout propos; et cet *ich*, ce moi, devenant de plus en plus personnel, finit presque par participer aux conditions qu'il a créées dans le non-moi et à en ressentir le contre-coup comme un enfant chercherait à imiter les mouvements de l'ombre projetée par lui-même.

Suis-je injuste en attribuant à M. Lipps un peu de mythologie métaphysique? Certes, à beaucoup de moments, surtout lorsqu'il se borne aux problèmes des formes élémentaires qu'il a étudié si magistralement, M. Lipps conçoit l'*Einfühlung*, et l'explique à beaucoup de reprises, comme phénomène psychologique de reviviscence et de projection de nos états passés. Mais, ainsi qu'il se passe pour toute mythologie, les instants, si j'ose m'exprimer ainsi, *mythologiques* sont à l'état intermittent : on croit et on ne croit pas; avec le résultat de laisser une impression incertaine, confuse, où flottent des *peut-être* fâcheux.

« Tout ce que nous apercevons dans le monde inanimé (in der unbeseelten Welt », dit M. Lipps (p. 399 et suiv.), n'est que simple être et devenir. Mais cet être et ce devenir, nous l'apercevons et nous nous en rendons compte (nehmen wir wahr und fassen es auf), c'est-à-dire que nous le faisons nôtre par un procédé intellectuel. Mais, continue M. Lipps, « en tant que nous faisons ceci, nous remplissons les phéno-

mêmes aperçus avec notre activité, avec notre vie, notre force, *bref avec nous-mêmes* ».

Cette citation est un exemple de l'empiètement graduel sur des vérités évidentes d'une assertion demandant à être soumise à un contrôle rigoureux. Certes, *en nous rendant compte d'un phénomène*, nous lui appliquons des données de notre expérience. Dans les cas prévus par M. Lipps, nous attribuons à ce phénomène des modes modes empruntés à nos activités; activités qui nous sont connues parce qu'elles sont les nôtres. Mais entre *attribuer des modes de notre activité*, *attribuer des activités nous appartenant*, et attribuer *notre activité*, il y a une différence dont il faut tenir compte. En effet, ayant transformé l'attribution d'activités que nous connaissons en tant que nôtres en projection de *notre activité*, M. Lipps, continuant à prendre la partie pour le tout, transforme *notre activité* en *notre vie*, *notre force*, pour terminer ce crescendo par une dernière transformation : *notre vie, notre force* devient « nous-mêmes » (uns selbt). Dira-t-on que ce ne sont là que des façons de parler, et qu'il ne faut pas s'acharner sur des expressions? C'est que chez les penseurs abstraits, les *définisseurs*, comme M. Lipps, la façon de parler, l'expression, devient elle-même sujette à l'analyse et qu'on en tire des déductions. Parler d'*attribuer aux phénomènes* des activités ou *plutot des modes d'activité*, c'est se borner aux données de l'observation psychologique : nous nous rendons compte d'avoir des modes d'activité et d'interpréter les phénomènes extérieurs en termes de ces modes. Mais parler de *projeter nous-mêmes dans des phénomènes extérieurs*, c'est postuler d'abord l'unité, l'entité d'un moi; c'est aussi formuler un fait psychologique qui ne s'accorde point avec les données de notre conscience. On serait en droit de demander d'abord de quelle façon *le moi*, en admettant son existence littérale, pourrait se dépouiller du caractère subjectif, intérieur, qui lui est propre pour se revêtir du caractère objectif et extérieur du non-moi dans lequel il est censé être entré? Même en laissant de côté cette difficulté à l'allure un peu théologique, oserait-on affirmer que l'expérience intime nous fournit des exemples d'un tel transfert *du moi* dans le *non-moi*? Que le sentiment du *moi* s'allie au sens de l'effort, plusieurs psychologistes l'ont affirmé; que le sentiment du moi s'évanouisse dans les instants de grande « absorption » dans une activité quelconque, le langage populaire semblerait l'indiquer; tout ce qu'on peut affirmer c'est que lorsque l'attention se concentre sur un objet en dehors de nous, cette attention s'occupe proportionnellement peu de ce qui se passe en nous-même. Mais qu'une telle absorption dans le non-moi, un tel évanouissement du *sentiment du moi* et de ses fonctions soit inévitable dans le phénomène de l'*Einfühlung*, voilà une assertion dépassant l'expérience psychologique, et se heurtant même, dans certains cas, aux données de cette expérience. Expliquer le plaisir ou le déplaisir accompagnant l'aperception de telle ou telle forme par l'en-

trée de *notre moi* dans cette forme, voilà une analogie avec des phénomènes concrets, une façon de penser métaphorique séduisante pour des esprits plus littéraires que philosophiques, mais à laquelle M. Lipps ne devrait pas prêter son appui en se servant d'expressions aussi inexactes que pittoresques. Et nous sommes loin de supposer que M. Lipps ait pu lui-même donner dans ce piège métaphorique. Mais le moi d'*Einfühlung* conduit directement à ce guet-apens, et rend plus difficile à suivre le processus réel qui se cache sous cette expression. Ce processus, c'est celui que nous avons décrit dans nos premières pages : le processus de l'interprétation des formes visibles en termes de nos propres activités, de même que nous interprétons toutes les données extérieures en termes de notre expérience, processus qui implique une reviviscence plus ou moins nette d'états moteurs antérieurs, et dès lors des possibilités de jouissance ou de déplaisir se rattachant à ces états.

M. Lipps n'explique-t-il pas la satisfaction et la dissatisfaction esthétiques par ce même procédé? Sans doute, puisque c'est M. Lipps, qui, le premier a indiqué le phénomène de l'*Einfühlung*, et que le procédé que nous venons de décrire se cache sous ce phénomène de l'*Einfühlung*. J'ai dit qu'il s'y cache : et en parlant ainsi, j'ai exprimé à la fois mon adhésion aux idées de M. Lipps et ma divergence avec elles. En effet, le simple procédé d'attribution de certaines de nos activités d'interprétation par certains faits de notre expérience, se dégage quelquefois dans la pensée et dans les paroles de M. Lipps; mais il s'y dissimule aussi à d'autres irritants. Il est clair et net alors qu'il parle de « la pulsation de la vie intérieure que j'éprouve en pénétrant par la vue dans l'œuvre d'art, la pulsation qui, pour cette raison même semble appartenir à l'œuvre d'art et être la pulsation de la vie intérieure de celle-ci », et lorsqu'il identifie le plaisir de l'*Einfühlung* avec le plaisir « de mon expansion et de ma concentration intérieure, que j'accomplis (au der ganzen inneren Bewegung, die ich vollziehe), lorsque je suis les formes (architectoniques) en les contemplant ». Mais si le procédé psychologique se dégage nettement dans ces mots, ne s'obscurcit-il pas dans la phrase suivante? « Le moi qui reste dans cette contemplation esthétique, est un moi *super-individuel*, dans le même sens que sont *supers-individuels* les *moi* scientifiques et éthiques. Le moi vit dans la chose contemplée (es lebt in der betrachteten Sache). »

Ne serait-il pas plus conforme aux faits de dire que la chose contemplée vit dans l'esprit qui contemple? Et ne semble-t-il pas qu'on entrevoie ici dans l'esprit de M. Lipps l'idée obscure d'un *moi* homogène, discret et presque matériel, se déplaçant de la *réalité* (conçue en quelque sorte comme espace dimensionnel) pour s'installer dans « l'œuvre d'art », pour participer à la *vie* de celle-ci et s'isoler de la sienne, à la façon de la retraite quarésimale d'un dévot fuyant le monde et se purifiant par la participation à la vie d'un couvent?

Cette métaphore ne serait pas inapplicable, mais elle ferait oublier que le *moi* n'est pas une entité discrète, un personnage pouvant entrer et sortir à sa guise d'un milieu ambiant, mais un groupement de phénomènes subjectifs, ou plutôt, un sentiment d'ordre spécial présent d'une façon intermittente dans la conscience. Et cette métaphore ferait oublier aussi que « œuvre d'art » est le nom donné tantôt à un objet existant en dehors de nous, tantôt à l'image que nous nous en faisons et à l'état intérieur accompagnant l'aperception de cet objet. Or ce n'est qu'en ce dernier sens que l'œuvre d'art possède une vie à laquelle nous puissions participer; et toute la part de vérité qu'il y a dans l'hypothèse de l'*Einfühlung* se rapporte à l'existence subjective de l'œuvre d'art, c'est-à-dire à l'idée que nous nous en faisons, idée composée en partie de nos expériences de vie et d'activité; j'oserai préciser davantage, composée en partie des expériences de mouvements de notre corps.

C'est cette dernière possibilité dont M. Lipps ne veut absolument pas entendre parler, et à laquelle M. Lipps semble constamment préoccupé à fermer toutes les avances. On pourrait presque croire que c'est la répugnance à admettre la participation du corps dans le phénomène de l'*Einfühlung* esthétique qui a poussé M. Lipps à faire de l'esthétique de plus en plus abstraite, *a priori*, et métaphysique. Cette préoccupation de sauvegarder la pureté spirituelle du phénomène de l'*Einfühlung* par l'entremise d'un *moi* équivalent à une entité immatérielle, ne semble pas avoir existé du temps où il écrivit son premier et son plus beau livre d'esthétique, l'admirable *Raumaesthetik*. Prenant son point de départ dans les phénomènes si connus mais si mal étudiés de ce que nous appelons incorrectement les « illusions optiques », phénomènes consistant à fausser les proportions réelles de formes géométriques parce que nous portons sur elles un jugement tiré de notre expérience, M. Lipps s'était mis à examiner, avec une sagacité géniale, les idées (dont le langage courant conserve l'empreinte) d'activité, d'existence temporelle, voire même de mouvement, qui surgissent dans notre conscience à sa vue de lignes et de plans qui (pour nous servir de ce vocabulaire luimême la preuve de l'existence du phénomène en question) *se rencontrent* et *s'unissent* pour *constituer* ce que nous appelons des *formes*. De cette étude est sortie sinon l'idée, du moins la démonstration empirique aussi bien que logique du processus auquel M. Lipps a donné le nom à la fois commode et dangereux d'*Einfühlung*.

« Toute forme spatiale unifiée », écrivait-il dans son premier livre sur l'esthétique (*Raumaesthetik*, p. 279), « possède pour nos représentations une *tendance vers l'effet spécial qui nous semble* se produire à un point quelconque de son existence. La forme possède cette tendance dans sa totalité et avant, aussi bien qu'après, le point où cet effet se réalise. De là une *illusion optique* d'un genre particulier. » — Pourquoi? parce que (*Raumaesthetik*, p. 30) « nous voyons, pour

ainsi dire, ce que nous nous attendons à voir, parce que nous sommes dans cette attente et parce que la réalité ne la contrecarre pas ». — Ainsi (*Raumaesthetik*, p. 337) « il est impossible que nous ne pensions pas que l'élargissement implique nécessairement un ralentissement du mouvement vertical, et que, vice versa, le rétrécissement en sens horizontal n'implique pas une accélération du mouvement vertical ». — De même (*Raumaesthetik*, p. 260), « une pierre reposant sur une autre ne tombe pas... ; ce fait réveille en nous la représentation d'une *contre-tendance*, que nous attribuons au support de la pierre. Ou, plus correctement, et *lorsque nous analysons ce qui se passe effectivement*, la contre-tendance n'est que la négation de notre attente de voir tomber cette pierre ».

Demandons-nous de nouveau pourquoi il en serait ainsi? La *Raumaesthetik* (p. 35) nous donne la réponse que voici : « La vie quotidienne démontre que nous sommes guidés par des expériences d'ordre mécanique aussi bien dans la pratique que dans nos jugements, sans que nous ayons un souvenir conscient du contenu de ces expériences. Il est donc certain que les expériences mécaniques passées agissent inconsciemment en nous... Lorsque les expériences passées appartenant à la même catégorie deviennent assez nombreuses, elles se condensent en nous pour devenir une Loi. Et une fois condensées en une loi, ces expériences passées n'agissent plus en nous séparément mais seulement réunies ainsi dans cette loi qui est la réalisation de ce qu'elles possèdent d'éléments communs. Et, de même que nous n'avons pas conscience de l'expérience passée prise séparément, il n'est point nécessaire que nous ayons conscience de cette *Loi*. Quoique cette loi n'ait aucune existence intrinsèque et isolée, néanmoins elle agit en nous comme si elle existait effectivement. Elle agit en nous; *c'est-à-dire que nous lui soumettons les cas isolés...* Et non pas seulement les cas pareils à ceux dont nous avons fait l'expérience dans notre passé, mais aussi des cas nouveaux et variés, pourvu toujours que ces cas nouveaux tombent sous cette même loi... »

La dernière partie de cette chaîne d'explication est peut-être exprimée en termes un peu trop généraux, mais le lecteur se rendra compte que dans tous les passages que nous venons maintenant de citer, M. Lipps fait de la psychologie basée sur l'observation, et non point de la métaphysique contenant des *a priori*. Dans tout ceci il n'est point question d'un *moi entrant dans la chose vue* pour s'y laisser émouvoir par les activités émanant de ce même moi. L'*Einfühlung*, puisque M. Lipps se servait déjà de ce nom, dépend de *la condensation d'expériences mécaniques passées* agissant dans le présent comme loi effective, c'est-à-dire, traduit en termes de psychologie moderne, de résidus d'états moteurs ayant perdu par la répétition les marques de leur provenance et de leur environnement; et les activités que nous attribuons aux formes aperçues sont des activités devenues pour ainsi dire *abstraites* et se réveillant sans reviviscence

de détails, de la même manière que ces autres états revécus à l'abstrait et qui font le sujet de l'hypothèse de M. Ribot sur la *mémoire affective*.

« Lorsque la réalité ne la contrecarre pas, notre attente de voir se vérifie parce que nous avons cette attente », dit M. Lipps; phrase qu'on pourrait exprimer, sans rien y ajouter ni retrancher, « un état actif ou affectif se reproduit en nous lorsque cet état nous a été suggéré et que rien ne suscite d'autres états actifs ou affectifs de nature opposée et par conséquent inhibitoire ».

Dans la théorie de l'*Einfühlung* ainsi formulée dans le premier livre de M. Lipps, il n'y avait donc rien qui ne pût être accepté par la psychologie empirique; rien à quoi je ne pusse souscrire lorsque j'écrivis mes études sur la *Raumaesthetik*, rien dont les pages magistrales d'un psychologue expérimental, M. Hugo Münsterberg (*Principles of Art Education*, New-York, 1905), ne fussent une amplification en termes plus précis.

Malheureusement il semblerait que, à ce point, la pensée de M. Lipps se fût arrêtée sur le chemin sur lequel elle était engagée, et déviée dans une direction qui est celle de la vieille esthétique métaphysique abstraite et même à prioristique. M. Lipps se heurta à des opinions qui venaient à la rencontre de la sienne, et dont il s'offusqua. Un autre esthéticien allemand des plus distingués, M. Karl Groos (*Spiele der Menschen* et *Æsthetik*), partant de l'examen du soi-disant « instinct du jeu », exemplifié dans les jeux de l'enfance, et s'appuyant sur des observations introspectives, formula, au moment même où paraissait le premier livre de M. Lipps (auquel il emprunta une page) une explication du plaisir et du déplaisir esthétique basée sur un phénomène qu'il nomma « imitation intérieure ». Cette *imitation intérieure*, que M. Groos, esprit observateur plutôt que systématique, ne crut point définir très exactement, répondait à peu près à l'*Einfühlung* de M. Lipps. Mais elle en différait en ce que l'*imitation intérieure*, phénomène connu à M. Groos grâce à des observations introspectives, contenait un élément très nettement défini non seulement d'*états moteurs*, mais de *sensations motrices*, semblables à celui que Fechner avait découvert en lui-même à la vue d'un assaut d'escrime et d'une partie de billard, et à celles dont M. Stricker, réfuté en cela par M. Gilbert Ballet, faisait consister la mémoire auditive.

L'existence dans l'*imitation intérieure*, telle du moins qu'elle fut d'abord formulée par M. Groos, de cet élément de *sensations motrices*, rattachait cette hypothèse aux idées de MM. Lange et James sur le rôle des sensations organiques dans les états affectifs, et permettait, en même temps, d'expliquer une partie au moins du plaisir esthétique par des conditions organiques favorables à la vie. L'alliance ainsi offerte avec de telles idées, répugnantes à l'esthétique tout abstraite sinon toute spiritualiste de M. Lipps, a dû produire chez

celui-ci un mouvement de recul. Il semblerait y avoir eu plus encore; et ici force m'est de parler de moi-même et d'un travail auquel j'ai collaboré et qui a été publié en 1897, sous le titre de *Beauty and ugliness*[1]. Ce travail, où j'avais donné un cadre psychologique aux documents fournis par un observateur d'une finesse esthétique hors ligne et d'une introspection suraiguë, M. Austruther-Thomson, contenait, indépendamment de toute influence de M. Lipps que nous ne connaissions point encore, la découverte faite contemporainement par lui, par M. Groos et par nous, de l'attribution d'activités, voire même de mouvements aux formes visibles, et la mise en valeur de ce fait comme explication principale du plaisir et du déplaisir causés par la contemplation esthétique de ces formes. Jusqu'ici il semblerait que la coïncidence de nos idées avec celles de M. Lipps, qui s'occupa de mon petit travail dans la *Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane*, aurait dû le corroborer dans les idées formulées dans la *Raumaesthetik*. Mais, de même que dans le cas de M. Groos, il s'unissait à ces ressemblances de nos idées avec celles de M. Lipps, des tendances qui étaient faites pour lui déplaire.

Novice encore dans la psychologie, je m'étais ralliée avec un enthousiasme aveugle à l'hypothèse dite de Lange-James; qui plus est, généralisant sur les observations introspectives fournies par mon collaborateur, j'en avais tiré la conclusion tout à fait illégitime que des phénomènes organiques aussi bien que des états moteurs localisables accompagnent toujours dans la sous-conscience la perception de la forme visible, et enfin que le plaisir ou le déplaisir esthétique n'étaient que les noms donnés à des retentissements organiques produits par ces mouvements inconscients dans les appareils musculaire, circulatoire et respiratoire, mouvements que l'auto-observation de mon collaborateur avait constatés dans sa propre personne comme accompagnement de la perception visuelle très intense. De la partie théorique de ce petit travail (la partie observation, due à mon collaborateur, eût demandé un contrôle par l'expérimentation et la méthode des questionnaires) M. Lipps releva avec une netteté impitoyable tout ce qu'il y avait de confus, de fantastique, d'illogique, de présomptueux et d'insoutenable. Quoique injuste dans certains détails, cette critique de M. Lipps me fut d'une utilité très grande dans mes travaux d'esthétique. Elle l'eût été davantage si, avant d'en prendre connaissance, l'étude de sa *Raumaesthetik*, dans laquelle je reconnus sur-le-champ le fil conducteur à travers tout ce sujet, n'avait pas déjà fait passer au crible toutes les idées que j'avais eues auparavant. Sans qu'il s'en doutât, j'étais déjà le disciple enthousiaste de M. Lipps, et la semonce qu'il m'infligea dans la *Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane* n'en fut que plus sentie et plus efficace. Mais tandis que la critique de mon travail m'avait été d'une si grande utilité, il semblerait qu'elle

1. *Contemporary Review*, oct.-nov. 1897.

eut sur l'esprit de M. Lipps un effet moins désirable. Je trouve dans un chapitre (*Kritischer Exkurs*) de son nouveau livre des allusions à mon *Beauty and ugliness*, même la citation d'une expression anglaise dont je m'étais servie; en sorte que ce n'est point, je pense, de la mégalomanie qui me fait envisager ce travail comme la pierre d'achoppement qui a dévié vers une esthétique tout abstraite et à l'allure spiritualiste, l'esprit de M. Lipps déjà mis en émoi par la coïncidence fâcheuse entre son *Einfühlung* et l'*Imitation intérieure* de M. Karl Groos. Ce chapitre de biographie littéraire est-il imaginaire, dû à l'importance que j'attache à mon propre travail? Il se peut; mais je le présente néanmoins aux lecteurs de la *Revue philosophique* parce qu'il peut servir de *diagramme* de l'évolution de la pensée de M. Lipps. S'appuyant sur l'observation du fait psychologique, analysant cas par cas les « illusions optiques » dont l'existence prouve l'attribution de notre expérience mécanique aux formes géométriques, et comparant ces données élémentaires aux phénomènes déjà si complexes de l'attribution de nos activités et de nos états moteurs à l'architecture, M. Lipps a posé les assises sur lesquelles s'élèvera l'esthétique scientifique de l'avenir. Mais, hostile à toute ingérence de la psychophysiologie dans la psychologie, impatient du fait isolé autant qu'attaché à la formule générale, il a voulu édifier à lui seul et par un procédé déductif un système complet d'esthétique dont chaque détail serait déduit d'un détail précédent et le tout, dans sa totalité comme dans ses parties, serait logiquement déduisible d'une seule prémisse : l'existence d'une *Einfühlung esthétique*.

Je me suis attardée à distinguer l'*Einfühlung* envisagée comme processus psychologique complexe et vérifiable, d'avec l'*Einfühlung* envisagée comme postulat élémentaire, comme raison suffisante, d'une esthétique abstraite. Il importe de même, pour la mise en valeur pratique des découvertes de M. Lipps, de fournir au lecteur de ces trois volumes mal ordonnés, remplis de répétitions et qui plus est, énormes, un fil conducteur consistant en une différenciation nette entre les deux aspects de l'œuvre esthétique de M. Lipps. Il existe un professeur Lipps qui a ouvert et continue à ouvrir (dans les chapitres du nouveau volume ayant une affinité avec la *Raumaesthetik*), un champ vaste et fructueux aux recherches esthétiques, ou, pour mieux dire, un Lipps donnant, comme Darwin à la biologie, une direction nouvelle à toute la pensée et à toute l'observation ayant pour objet le Beau et l'Art. Mais il existe également un professeur Lipps cherchant à emprisonner dans un système unique, dans des formules abstraites, dans des définitions simplistes, ce sujet si complexe, si rattaché à d'autres, enfin si profondément obscur; un professeur Lipps qui, ayant délimité le sujet, défini les termes, prescrit la méthode et érigé le système, prétend renfermer tout travail futur dans les limites d'une amplification, d'une *exemplification*, bref

d'un commentaire du système presque théologique dont la première page porte « au commencement fut l'*Einfühlung* »; un professeur Lipps qui traite d'hérétique et de pervers tous ceux qui cherchent la vérité par d'autres méthodes et dans d'autres prémisses; un professeur Lipps surtout qui, à la plus mince allusion au parallélisme psycho-physiologique, à la plus petite velléité de rattacher les phénomènes du Beau à des états organiques et des sensations nous écrase d'un mot : « tout cela n'a rien à voir avec l'Esthétique ».

Or c'est contre de telles prétentions qu'il s'agit de s'insurger. Il faut étudier — et je voudrais que toute étude psychologique du Beau commençât par cette étude — il faut étudier les hypothèses, les analyses, les définitions de M. Lipps; plus on le fera avec amour mais avec indépendance, plus on y trouvera d'idées justes et fécondes. Mais il faut étudier M. Lipps pour le continuer et le corriger, j'ose même affirmer que ce ne sera que par un lent travail de correction, travail où s'uniront toutes les méthodes et toutes les individualités, que les richesses de la pensée de M. Lipps pourront être mises en valeur et même convenablement appréciées.

Il faut, d'un côté, appliquer l'idée de l'*Einfühlung* (après l'avoir dépouillée de tout ce qui n'est pas purement psychologique, et après lui avoir enlevé son nom intraduisible et ambigu) à toutes les branches de l'art, à toutes les catégories de la forme, suivre l'exemple magistral de M. Lipps dans ses études (nouveau volume) sur les formes élémentaires de l'architecture et de la céramique en ramenant les formes à certains types représentant ces *jeux de forces esthétiques*. D'un côté se fera donc la classification analytique de ces schèmes élémentaires, de ces éléments de toute forme visible, dont le calcul de M. Lipps porte le nombre à 1620; de l'autre, on procédera au dénombrement statistique de ces différents schèmes esthétiques élémentaires dans l'art de tous les siècles et de tous les temps; cette morphologie artistique frayera le chemin à une étude des transformations de la forme, laquelle constituera dans l'avenir la véritable histoire de l'art. L'exemple de M. Lipps aura donc créé ce que j'appellerai l'*esthétique objective* en mettant à la base de toute morphologie artistique le phénomène de l'*Einfühlung* comme explication des préférences et des répulsions dans le domaine de la forme; ou envisagé objectivement, comme explication de la prédominance de certaines catégories de forme et de la tendance à l'élimination des catégories esthétiquement opposées.

Il restera cependant une moitié des problèmes de l'esthétique. L'*Einfühlung* n'explique pas tout dans le phénomène artistique : il y a dans les rapports de la forme avec ce qu'elle représente ou suggère tout un fouillis de problèmes psychologiques où le jugement, la reconnaissance jouent le premier rôle. Il faudra mettre fin à la confusion (existant parfois même chez M. Lipps) non seulement entre la *forme de l'objet représenté*, c'est-à-dire la structure anatomique, matérielle,

effective, et la *forme esthétique* représentant c'est à dire rappelant un aspect de cet objet représenté. Il faudra même empêcher des confusions aussi grossières que celle faisant classifier parmi les problèmes plastiques la question logique s'il faut mettre une couronne de bronze sur une tête en marbre, et ce qui est pis encore s'il est admissible de coucher une figure sur le socle qui en supporte une autre. Sur ce vaste et obscur terrain des rapport de la forme esthétique avec l'idée de l'objet qu'elle représente, l'hypothèse de l'*Einfühlung* ne saura servir de fil conducteur.

Il y a plus. Si nous envisagons l'esthétique comme partie intégrante de la psychologie, ainsi que le fait avec raison M. Lipps, dont le livre s'intitule « Psychologie du beau et de l'art », nous avons le droit, sinon le devoir d'envisager le phénomène de l'*Einfühlung* non plus comme une cause explicative, mais aussi comme un effet demandant à être expliqué. Il ne suffit pas de répéter que l'*Einfühlung* est accompagnée de plaisir ou de déplaisir selon que les « activités » mises en branle sont agréables ou non. Nous avons le droit de demander beaucoup de savants le demandent d'une façon peu flatteuse pour l'art et le beau! quelle peut être l'utilité, et dès lors la raison du développement plutôt que l'élimination de cette mise en jeu d'activités ne produisant aucun résultat pratique, en d'autres termes quel avantage l'individu et la race rapportent-ils de ce phénomène si singulier de l'*Einfühlung*, et pourquoi les sensibilités esthétiques, n'aboutissant apparemment à aucun avantage pratique, seraient-elles encouragées par l'implication d'un plaisir aussi vif, aussi volumineux et aussi durable? En quoi cette *Einfühlung esthétique* a-t-elle pu contribuer à la survivance des individus et des espèces capables de s'y adonner?

Et ceci nous ramène, n'en déplaise à M. Lipps, à l'étude des phénomènes concomitants du phénomène esthétique, à l'étude des retentissements de l'*Einfühlung* sur l'état physique aussi bien que moral de l'homme. Je désirerais donc soumettre, sinon à M. Lipps, du moins à tous les disciples que je lui souhaite (et que tous mes propres travaux s'efforceront de lui procurer), quelques réflexions sur l'attitude scientifique qu'il importe de prendre vis à vis de ces « sensations organiques » dont M. Lipps nous invite à ne plus parler. Je commence par déclarer qu'ici, comme en toute question de psychologie (ou autre), il faut apprendre à définir et critiquer sa propre pensée, à ne pas se laisser trahir par les mots : très vulgairement, savoir au juste ce que l'on pense et de quoi l'on parle. Identifier le plaisir qu'on ressent à la vue d'un tableau avec la sensation qu'on peut démêler (si tant est qu'on puisse la démêler toujours) dans la tête, le thorax, le dos ou n'importe où ailleurs, c'est évidemment ne pas savoir de quoi l'on parle, ou parler, ainsi que j'ai pu le faire dans mon premier travail sur ces questions, sans avoir précisé sa pensée. Faut-il pour cette raison s'interdire tout examen des phénomènes musculaires ou organiques, des conditions d'exaltation ou de dépression physique qu'on

a eu lieu de constater en soi aux instants de contemplation esthétique?

Non certes. Ce n'est qu'en tenant compte de ces faits qu'on pourra en déterminer le rapport avec les états esthétiques, ou bien l'absence de tout rapport. Ces sensations musculaires ou organiques, dont M. Lipps ne nie point l'existence, sont-elles de simples répercussions dues aux activités que nous venons d'attribuer aux formes visibles? Sont-elles l'indice, le *signe local*, de processus nerveux faisant globe avec le substratum physique de ces activités revécues par nous avant d'être ainsi attribuées au non-moi? Sont-elles, ainsi que semble le penser M. Karl Groos [1], l'accompagnement dénotant l'activité esthétique la plus développée et réagissant pour redoubler cette même activité? Sont-elles au contraire, comme sembleraient l'être les sensations laryngeales et glottiques des auditifs imparfaits, le fait d'une sensibilité esthétique rudimentaire cherchant à se renforcer d'un second appel à l'attention? Chacune de ces possibilités mériterait d'être étudiée; le résultat de cette étude jetterait beaucoup de lumière sur le mécanisme psychophysiologique de l'*Einfühlung*, et, dès lors, sur la nature psychologique et la raison d'être évolutionnelle de ce phénomène si singulier. Elle pourrait ainsi éclairer un point resté obscur dans l'explication toute psychique de l'*Einfühlung*, c'est-à-dire la provenance, dans le groupe de qualités attribuées par nous aux formes visibles, des qualités de pesanteur et de direction; qualités qui sembleraient, comme la chaleur et la froideur attribuées selon M. Lipps aux couleurs, exiger de notre part la coopération d'états nettement sensoriels et musculaires avec les états purement abstraits et pour ainsi dire spirituels, d'activité, d'effort et de résistance dont M. Lipps fait consister la synthèse subjective projetée par nous dans la forme objective. Enfin, l'examen des états de bien-être ou de malaise physique plus ou moins nettement localisable dont certains sujets se rendent compte pendant la contemplation esthétique, pourrait laisser deviner la nature de l'avantage direct ou indirect pour la race grâce auquel la faculté esthétique a pu se développer au lieu de s'étioler; et la raison, vis-à-vis de l'idée transformiste, du plaisir attaché à des activités dont l'utilité pratique nous est actuellement cachée. Le phénomène esthétique se complique, même s'il ne dépend point des phénomènes de la mémoire, de l'attention, et surtout de la correspondance entre l'idée et le mouvement musculaire; la question du plaisir et du déplaisir rattachés à l'interprétation esthétique des formes s'englobe, en dernier lieu, avec la question du plaisir et du déplaisir en général. S'interdire l'étude des concomitances physiologiques du phénomène esthétique, c'est exclure bien des hypothèses,

1. Karl Groos, *Æsthetik*, p. 429. Dass wir motorischen in... der Ueberzeugung leben, einen intensiveren gerue zu haben als solche, denen jede Köpertich, Resonanz fehlt, wird man Unbescheiden, aber doch wohl auch natürlich findeng denn die Verschmelzung mit Vergangenem ist ja bei unb esenfalls vorhanden; sswir Unterscheiden uno also durch ein Plus von den Anderen.

et peut-être bien des synthèses de faits, portant sur le domaine entier de la psychologie. Quoi qu'en aient pensé les esthéticiens du XVIII[e] siècle et quelques retardataires modernes, l'esthétique ne servira jamais à nous faire distinguer le beau d'avec le laid. Mais, en nous indiquant la raison des préférences et des aversions intuitives rattachées aux qualités *beauté* et *laideur*, l'esthétique saura contribuer son apport à la connaissance générale et applicable du microcosme de mouvements si enchevêtrés et si obscurs appelé l'*âme humaine*.

Arrivée aux limites de l'espace accordé par la *Revue philosophique*, je m'aperçois, non sans étonnement, que cet article a perdu petit à petit les allures d'un compte rendu et même d'une critique du nouveau livre de M. Lipps, pour prendre celles d'une simple causerie sur quelques-uns des principaux problèmes de l'esthétique contemporaine et sur les différentes façons de les envisager. L'esprit sévère et un peu dogmatique de M. Lipps s'accommoderait-il de la causerie? J'ai peur que non.

J'avoue, au reste, qu'il ne s'est jamais présenté à moi l'espoir téméraire d'influer sur les idées du maître auquel les miennes doivent une bonne moitié de leur valeur. J'estimerai avoir fait œuvre utile si j'ai pu déterminer quelques-uns des lecteurs de la *Revue philosophique* à se ranger, avec moi, parmi les disciples de l'illustre esthéticien allemand. J'aurai accompli au delà de mon attente en indiquant à ceux qui le sont déjà une possibilité de mettre en valeur la doctrine du maître, non pas en la resserrant dans les limites qu'il voudrait lui-même imposer, mais en l'appliquant, la continuant et, au besoin, le redressant pour l'adapter aux développements constants de la pensée psychologique.

VERNON LEE.

Florence. Août 1907.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Alex. Th. Ormond. — Concepts of philosophy in three parts : Analysis, synthesis, deductions. New-York, The Macmillan Company, 1906, 1 vol. in-8°, xxi-722 p.

M. Ormond, professeur à l'Université de Princeton, avait déjà publié un ouvrage important : *Foundation of knowledge*. Celui dont j'ai à m'occuper ici est encore plus considérable : c'est l'exposé de tout un système de métaphysique. Quelles que soient les réserves que je serai obligé de faire sur la valeur de ce système, je ne saurais trop insister d'abord sur les mérites de l'auteur. Son nouveau livre est sans doute un peu gros, et il aurait pu être mieux composé, avec moins de longueurs et de répétitions. Mais il est, en général, facile et agréable à lire. C'est l'œuvre d'un noble esprit, à la fois épris d'idéal et très informé. On sent que cette œuvre a été en quelque sorte vécue et l'on n'est pas surpris que le professeur l'ait dédiée à ses élèves d'autrefois et à ceux d'aujourd'hui, avec qui les théories développées dans ce volume ont été, pour la plupart, discutées. Nous avons là, comme on dit, une contribution très intéressante à cette philosophie américaine dont MM. James, Royce et Baldwin sont les représentants les plus célèbres. M. O. ne dissimule pas ce qu'il leur doit. Mais il a son originalité propre; il a droit, si je ne me trompe, non loin de ces maîtres, à un rang fort honorable, et qui est bien à lui.

Le mal de notre temps est la spécialisation excessive à laquelle nous sommes condamnés par le développement indéfini des recherches. Nous ne voyons plus avec netteté qu'un espace très restreint de cet immense domaine; nous devenons de plus en plus incapables d'en saisir l'unité et nous sommes tous les jours plus éloignés d'acquérir la notion exacte des valeurs relatives. Nous sommes alors fatalement exposés ou au découragement qui engendre l'indifférence et le scepticisme, ou à la tentation de faire prévaloir comme absolu et exclusif le point de vue où le hasard seul, bien souvent, nous a placés. La philosophie est donc plus nécessaire que jamais. Elle a encore aujourd'hui la tâche qu'elle a toujours eue, celle de faire une vaste synthèse. Elle doit s'appuyer, pour les dépasser, sur les résultats actuels des sciences et embrasser, avec les vérités définitivement acquises, les croyances mêmes par lesquelles se manifestent éter-

nellement les convictions les plus profondes de l'humanité, la certitude théorique avec la foi. Elle doit arriver ainsi, par une sorte de dialectique, en passant successivement par le monde du sens commun et par celui de la science, jusqu'à un monde métaphysique dont la conception, répondant à la totalité de notre expérience, ne laisserait aucune question à résoudre. Telles sont, d'une part, les raisons qui ont décidé M. O. à entreprendre une restauration de la philosophie, et, de l'autre, les lignes principales de l'édifice qu'il a construit. On s'explique déjà les trois divisions essentielles de son livre : analyses, synthèses et déductions.

Il m'est impossible de suivre ici dans le détail les développements donnés à ces trois parties. Ils sont, à certains égards, très remarquables, remplis d'observations ingénieuses, quelquefois bizarres, comme certaine étude psychologique du chien (p. 114 sq.) peut-être capable d'avoir quelque vague notion de l'absolu (p. 116) ; ils témoignent d'une connaissance approfondie des sciences physiques et naturelles, bien qu'il soit peut-être peu exact de dire que la lumière, l'électricité, etc., aient jamais été sérieusement considérées comme des substances et des agents de phénomènes (p. 149). On trouverait beaucoup à louer dans la description ou la construction des synthèses qui, en partant de l'activité physique, s'élèvent, à travers les mouvements organiques, l'activité consciente et les activités sociales, jusqu'à la morale et à la religion. Enfin les déductions sont fort belles, peut-être même trop belles en ce sens que les difficultés auxquelles ont donné lieu de tous temps des problèmes comme ceux de la liberté, des rapports de Dieu et du monde, de l'immortalité de l'âme, etc., semblent s'évanouir dans l'entraînement d'une pensée qui s'est fait un monde et un Dieu à son image. J'ai hâte d'arriver à ce qu'il y a, en effet, d'essentiel dans ce livre : la conception du monde métaphysique, conception qui prétend transformer, en absorbant et en légitimant ce qu'ils ont de commun, le monde du simple bon sens et le monde de la science.

L'homme de sens commun, *the plain man*, celui qui, par hypothèse, n'a pas encore réfléchi et dont la conscience agit spontanément, prend (et ceci est une assertion surprenante) les données des sens, non pas pour des symboles d'une réalité plus profonde, mais pour la réalité même (p. 144). Notons d'ailleurs, continue M. O., que quelles que soient plus tard nos conceptions scientifiques ou métaphysiques, c'est là une manière de voir qui continuera de s'imposer au savant et au métaphysicien lui-même. Le *plain man*, qui subsiste en chacun de nous avec ses intérêts pratiques, nous ramènera en arrière, car il n'est donné à personne de vivre dans un monde purement scientifique et surtout dans un monde exclusivement métaphysique (p. 152). Dans tous les cas, malgré les différences qui les séparent, ces trois manières de concevoir l'ensemble des choses gardent un trait commun. Le monde est essentiellement pour tous également un monde d'activités.

Tandis que pour la conscience spontanée, ces activités se manifestent dans les sensations mêmes prises pour les choses, la conscience réfléchie, qui ne voit dans les sensations que des symboles de réalités cachées, de substances (au pluriel ou au singulier), considère la relation de successions uniformes entre les phénomènes comme l'équivalent symbolique de l'activité causale qui se manifeste par cette relation. C'est là le fond de la conception scientifique du monde. Mais comme Lotze, après Leibniz, l'a fait voir, et par analogie avec la thèse d'un ouvrage qui a gardé chez nous une grande autorité : *Du fondement de l'induction*, l'explication des phénomènes par le fait de les considérer seulement comme des effets de causes efficientes, si elle suffit pour rendre compte de leur enchaînement, ne fournit aucune raison de leur existence. La causalité physique, dont cependant se contentent les sciences comme telles, ne nous donne pas le *rationnel* des choses, et, pour ce qui la concerne, leur non-existence ou l'exitence de leurs contraires est absolument indifférente. Les sciences livrent ainsi le monde au hasard, ou du moins à une énergie qui ne peut produire que des résultats fortuits. Pour remédier à cette irrationalité du monde auquel la science, réduite à ses seuls moyens, est forcée de s'arrêter, la conscience réfléchie, par le jeu naturel de cette dialectique à laquelle nous avons fait allusion, conçoit une forme toute différente d'activité. A la place de cette activité causale, purement mécanique, dont le savant se contente, le métaphysicien voit partout les effets d'une activité mentale dont le caractère est de prévoir, de se proposer une fin et de tendre à la réaliser : il construit le monde en termes de finalité.

Tel est le thème général développé dans le livre de M. O., et tels sont aussi, sommairement indiqués, les degrés par où la dialectique nous permet de nous élever successivement des données de la conscience spontanée jusqu'à l'affirmation, on le devine déjà, de l'existence de Dieu, et enfin à tout ce qui répond « aux plus intimes convictions de l'humanité ». Mais où prenons-nous le type de cette activité mentale dont nous finissons par reconnaître partout les effets? Il est temps de découvrir l'idée maîtresse de cette philosophie. Je l'ai fait pressentir, sans doute, mais je l'ai réservée à dessein jusqu'à présent. On serait d'ailleurs impardonnable de ne l'avoir pas distinguée même après l'étude la plus superficielle. Non content de l'avoir exposée clairement dans l'Introduction, l'auteur lui a consacré le petit Appendice par lequel, comme par un *post-scriptum*, son œuvre s'achève, et elle se représente, pour ainsi dire, à chaque page. La voici.

La conscience est la grande réalité, et c'est à elle que nous devons les concepts et les catégories du réel en général ; mais, pour parler ainsi, il ne faut pas considérer la conscience comme une faculté de connaître seulement ; elle est, sans doute, une faculté de connaître, mais elle est encore beaucoup plus : « elle est une activité, une énergie qui devient consciente de soi-même et de son objet » (*passim*,

et particulièrement p. 718). Ailleurs (p. 14, en note), M. O. déclare se rallier ainsi à une théorie voisine de celles des *idées-forces*, telle que l'a proposée chez nous M. Fouillée. Le monde se ramène donc pour lui à une pluralité infinie d'idées-forces, conçues d'après le modèle de notre propre conscience, et s'il faut, en définitive, que le monde considéré comme un tout ait un sens, alors on verra dans l'Être absolu, non pas une substance où tout vient se perdre, mais un *moi*, « qui a le privilège de monter à la fois tous les coursiers auxquels peuvent se comparer les différents êtres de ce monde, qui tient les rênes de tous et les dirige tous vers une fin commune » (p. 98). En prose, cela revient à dire, il me semble, que le monde doit être conçu, par analogie avec notre propre activité, comme une société d'esprits dominée et gouvernée par un esprit infini.

Certes, cette doctrine n'est pas très originale, si l'on s'arrête à la formule par laquelle je viens de la résumer ; en revanche, elle l'est vraiment, si l'on accorde à M. O. sa définition de la conscience. A première vue, on serait même tenté de la prendre pour une de ces définitions dont il n'y a plus qu'à en faire sortir, à la façon des mathématiciens ce que l'on y a mis implicitement. La philosophie serait alors une science toute déductive. Mais, outre que les définitions qui servent de principes à ces sortes de sciences, sont purement arbitraires, ce qui, en philosophie, nous serait d'un faible secours, elles ne doivent contenir aucune contradiction, et il me paraît difficile de ne pas regarder comme contradictoire cette conception d'une activité, d'une énergie qui devient consciente d'elle-même et de son objet. Nous avons beau nous être déshabitués de distinguer et avoir perdu le souci de ne rien confondre, si l'activité est donnée d'abord comme inconsciente, comment affirmerons-nous qu'elle devient consciente d'elle-même et de son objet? Comment ferons-nous sortir ainsi la connaissance d'éléments où elle ne se rencontre pas? C'est une faute que les empiristes commettent, je le sais bien, tous les jours; elle n'en est pas plus excusable. Et n'est-ce pas une faute semblable que de rapporter à la conscience et les concepts et les catégories du réel? N'est-ce pas confondre encore ce qui doit être distingué : les faits et les lois? M. O. n'hésite pas à dire, en divers passages, que nous pouvons nous élever aux vérités les plus transcendantes sans dépasser l'expérience. C'est la suite directe de cette dernière confusion. L'expérience, en effet, dont il nous parle est la connaissance prise dans son ensemble ; « elle est le moyen par lequel la conscience se réalise elle-même et réalise son monde » (p. 561). La raison, que d'autres philosophes « ont affecté d'opposer avec un grand R à l'expérience, et qui lui donnerait des lois », n'est autre chose que « cette expérience même lorsqu'elle se fait entendre, non pas d'une manière fragmentaire, mais dans son unité » (*ibid.*). Ou bien, « la voix de la raison sera l'unisson de toutes les données d'expérience, dans toute leur complexité, et ce qu'elle demande c'est l'accord des éléments volition-

nels aussi bien que des éléments émotionnels et intellectuels ». L'auteur semble avoir subi, comme on le voit, l'influence des pragmatistes pour qui, si l'on va à l'extrémité de leur pensée, la réalité même que la philosophie a pour objet de nous faire connaître devrait se substituer à la philosophie. Il se défend, il est vrai, d'appartenir à leur école, ou plutôt il voudrait concilier leur doctrine (si ce mot peut s'employer ici) avec celle de ceux qu'il appelle lui-même les rationalistes. Pour les premiers, c'est l'action qui décide de la vérité, en ce sens que cela est vrai qui favorise l'action et qui, d'une manière générale, est utile aux fins que l'humanité se propose. M. O. ne trouve pas qu'ils aient absolument tort, et il est curieux de voir comment il interprète en ce sens les postulats de Kant (p. 707 et *passim*); il ne méconnaît cependant pas que les vérités théoriques valent par elles-mêmes. Mais il exclut tout *a priori* : « l'expérience intégrale » suffit pour tout expliquer.

On dirait que M. O. n'a retenu des analyses magistrales de David Hume que les conclusions sceptiques; elles lui font horreur, et il a ignoré, de parti pris, les résultats auxquels ces analyses ont conduit Kant et les néo-criticistes. Toute la matière de l'expérience ne s'en ramène pas moins, en définitive, à trois sortes de phénomènes élémentaires, les sensations, les sentiments et les idées. Ceux des deux premières sont l'étoffe dont sont faites nos prétendues substances corporelles et spirituelles, et ces substances ne nous sont données comme telles que dans les idées, ces phénomènes *sui generis* dont l'essence est d'affirmer ce qu'ils représentent, et sans lesquels sentiments et sensations seraient comme s'ils n'étaient pas. Corps, esprits ou âmes, sont donc seulement des apparences qu'une loi *a priori* des idées ou de la pensée nous contraint à former, en même temps qu'elle nous fournit les moyens d'en dissiper l'illusion. C'est le rôle de la philosophie de pénétrer ainsi la manière dont se constitue l'expérience ou la connaissance en général. Si l'on passe d'emblée à la connaissance toute constituée, comme les partisans de l' « expérience intégrale », la philosophie sera, si l'on veut, la synthèse des sciences; mais elle ne dépassera pas plus qu'elles ne le font elles-mêmes les apparences; faute d'avoir reconnu la loi *a priori* de la pensée, elle sera réduite à choisir, pour des raisons de convenance, entre telles ou telles solutions des divers problèmes, et, comme ici, en partant d'une conception toute factice de notre nature, elle se fera de Dieu une représentation plus relevée, sans doute, que ne faisait l'imagination des sauvages, mais tout aussi anthropomorphique.

De la lecture d'un pareil livre on sort peut-être édifié; mais la philosophie, proprement dite, a d'abord une autre tâche à remplir : celle de reconnaître la nature véritable des choses et de faire que, dans notre pensée, du moins, tout soit ordre et clarté.

A. Penjon.

Mary Whiton Calkins. — THE PERSISTENT PROBLEMS OF PHILOSOPHY. In-12, New-York, The Macmillan Company ; XXII-575 p.

« J'ai hardiment tenté de combiner les traits essentiels d'une introduction systématique à la métaphysique avec ceux d'une histoire de la philosophie moderne, parce que c'est, à mon sens, dans les systèmes des grands penseurs que sont le mieux étudiés et formulés les problèmes de la philosophie, et parce que la suite historique des philosophies, de celle de Descartes à celle de Hegel, semble coïncider à peu près avec un ordre logique (*Préface*, p. VII). » C'est en ces termes que l'objet de ce livre nous est indiqué par l'auteur.

Il comprend onze chapitres : — I. *Introduction : la nature et la valeur de la philosophie et les types de philosophie* ; — II. *Dualisme pluraliste : le système de Descartes* ; — III. *Matérialisme pluraliste : le système de Hobbes* ; — IV. *Spiritualisme pluraliste : le système de Leibniz* ; — V. *Spiritualisme pluraliste : le système de Berkeley* ; — VI. *Idéalisme pluraliste phénoméniste : le système de Hume* ; — VII. *Réfutation du dualisme et du phénoménisme : la philosophie critique de Kant* ; — VIII. *Pluralisme moniste : le système de Spinoza* ; — IX. *Vers le spiritualisme moniste : les systèmes de Fichte, de Schelling et de Schopenhauer* ; — X. *Spiritualisme moniste : le système de Hegel* ; — XI. *Conclusion : systèmes philosophiques contemporains : personnalisme pluraliste ou personnalisme moniste ?*

Le chapitre premier contient, sur la nature de la philosophie et sur la classification des systèmes philosophiques modernes, quelques pages introductives qui méritent l'attention. L'auteur y marque très exactement — plus exactement, selon nous, qu'on ne le fait à l'ordinaire, — la différence qu'il faut mettre entre l'objet de la philosophie et celui de la science :

« Sur deux points importants la science et la philosophie sont opposées l'une à l'autre. D'abord, la philosophie *doit* (*must*) prendre pour objet la nature entièrement irréductible d'une certaine réalité ; ensuite, la philosophie *peut* (*may*) prendre pour objet la nature ultime (*ultimate*) non seulement d'un fait ou d'un groupe de faits, mais de tout ce qui existe, la réalité ultime en laquelle toutes les autres choses peuvent se résoudre, et qui ne peut elle-même se résoudre en aucune autre chose... La science n'étudie que les faits d'un certain ordre, et sans se demander si ces faits sont ou non réductibles à des phénomènes d'un autre ordre...

« Ainsi, le physiologiste, par exemple, ne recherche pas si l'objet limité de son étude, la cellule vivante, est, dans sa nature fondamentale, un phénomène physique ou un phénomène psychique, en d'autres termes, si le protoplasma se réduit à l'énergie physique ou à la conscience. Au contraire, le physiologiste ne s'occupe pas de l'irréductibilité de son objet : il renferme son analyse dans la limite arbitraire de ses cellules vivantes, laissant au philosophe l'examen de ces questions : — Quelle est la nature réelle de ces processus psychiques et

physiques? La réalité ultime se divise-t-elle en psychique et physique? Est-ce à cette division qu'il faut conclure, ou le psychique est-il réductible au physique? La pensée est-elle une fonction de l'activité cérébrale? Ou bien, est-ce le physique qui se réduit lui-même en fin de compte au psychique? La matière est-elle une manifestation de l'esprit conscient?...

« Les deux caractères de l'objet de la philosophie sont indiqués par l'épithète *ultime* (*ultimate*), souvent employée dans ce livre. Comme l'objet de la philosophie est entièrement irréductible et qu'il peut embrasser la totalité du réel, — pour ces deux raisons il est appelé ultime par opposition aux réalités *prochaines* (*proximate*) de la science naturelle. Il est ultime, parce qu'il est entièrement irréductible, parce qu'il n'est pas une simple manifestation d'une plus profonde réalité; et il est ultime, aussi, en ce qu'il ne laisse rien en dehors de lui et qu'il renferme tout ce qui existe (p. 4). »

Selon l'auteur, les divers systèmes philosophiques modernes sont caractérisés et peuvent être définis par les différentes réponses qu'ils font à cette question : de quelle nature est l'objet de la philosophie, c'est-à-dire la réalité ultime? Pour Descartes, la réalité ultime est de deux espèces : esprit et matière ou substance corporelle; d'où le nom de *dualisme* donné à son système. Ce dualisme est *pluraliste*, parce qu'il y a plusieurs esprits et plusieurs corps. Pour Hobbes, la réalité ultime n'est que matière, et, comme il y a plusieurs corps, son système est désigné par les mots *matérialisme pluraliste*. Les mots *spiritualisme pluraliste* désignent les systèmes de Leibniz et de Berkeley parce que ces philosophes tiennent que la réalité ultime est de nature exclusivement spirituelle et en même temps multiple. Le système de Hume est appelé *idéalisme pluraliste et phénoméniste*, parce que Hume fait consister en perceptions distinctes et multiples l'objet de la philosophie.

Au système de Spinoza peut s'appliquer l'expression *monisme pluraliste*, parce que Spinoza admet l'unité de substance et la pluralité des attributs et des modes. Les systèmes de Fichte, de Schelling et de Schopenhauer mènent au *spiritualisme moniste*; mais ils n'y aboutissent pas, car la réalité spirituelle unique à laquelle ils concluent n'est pas un esprit conscient, un véritable *moi*. Enfin, l'auteur voit le spiritualisme moniste dans le système de Hegel, parce que l'absolu auquel conduit la dialectique hégélienne lui paraît avoir les caractères, il est vrai quelquefois méconnus, d'une conscience réelle, d'une personne.

On voit comment s'expliquent très simplement les titres des chapitres consacrés à l'examen des divers systèmes. Nous ne saurions ici passer en revue ces chapitres, qui témoignent tous d'une profonde connaissance de la philosophie moderne. Nous tenons à signaler particulièrement le chapitre II (*Système de Descartes*), le chapitre IV (*Système de Leibniz*), le chapitre V (*Système de Berkeley*) et le chapitre VI (*Sys-

tème de Hume) où se trouvent des observations critiques très intéressantes sur les doctrines qui y sont résumées.

L'auteur n'admet pas, — en quoi il suit Leibniz et Berkeley et s'accorde avec l'idéalisme néo-criticiste, — qu'il puisse y avoir une autre réalité ultime, un autre objet de la philosophie que l'esprit. Aussi repousse-t-il le dualisme de Descartes aussi bien que le matérialisme de Hobbes, et fait-il remarquer la faiblesse de l'argument cartésien tiré de la véracité divine, pour établir l'existence de la substance étendue (p. 53). Il accepte la doctrine immatérialiste de Leibniz et ces propositions sur lesquelles elle est fondée : 1° que l'étendue et le mouvement ne sont pas la réalité ultime, mais des manifestations d'une plus profonde réalité, force ou esprit ; 2° que la force ne peut être conçue que comme spirituelle (p. 99). Mais Leibniz ne lui paraît pas avoir donné de ces propositions idéalistes une démonstration suffisamment claire et explicite.

Les objections que l'auteur oppose aux systèmes de Leibniz et de Berkeley montrent que, s'il accepte les principes immatérialistes de ces philosophes, il est opposé au théisme créationniste qu'ils en font dériver. « Selon Leibniz, dit-il, une cause suffisante de cette nature (Dieu), doit être distincte des choses finies et même hors de la série des choses finies. Ce second caractère est impliqué par le fait qu'une cause dernière, satisfaisante, suffisante, ne saurait elle-même être causée. Mais si la raison suffisante est à la fois distincte des choses finies et hors de la série qu'elles forment, il est impossible qu'elle ait avec ces choses le rapport de la cause à l'effet. De là le dilemme suivant qui ne laisse aucune issue : Si la cause dernière est, en un sens quelconque, comprise *dans* la série des choses finies, il faut qu'elle ait elle-même une cause, en d'autres termes, elle n'est pas réellement cause dernière ; si, d'autre part, la cause supposée est *en dehors* (*outside*) et distincte de choses finies, elle ne peut avoir aucun rapport avec ces choses (*cannot be related to them at all*), et, par conséquent, ne peut en être la cause (p. 105). »

Les philosophes théistes pourraient, il nous semble, répondre que le mot *cause* peut avoir des sens différents ; que la causalité divine, qui est volonté libre, ne doit pas être confondue avec les causes phénoménales qui agissent dans le monde ; que le rapport causal de la liberté divine créatrice aux êtres dont se compose le monde n'est en rien incompatible avec l'idée que Dieu est distinct de la série de ces êtres et existe hors de cette série. Mais tel n'est pas, selon l'auteur, le moyen d'échapper au dilemme qu'il pose. Il n'en voit et n'en veut admettre qu'un seul : c'est d'attribuer à Dieu un rapport avec les choses finies qui ne soit pas celui de la cause à l'effet, mais celui du tout aux parties, c'est de concevoir Dieu « comme la réalité unique (*the One Reality*) dont les choses finies sont les expressions partielles (p. 105, note) ». Et c'est pour cette doctrine panthéiste, qui est aujourd'hui professée par un philosophe américain éminent, M. Royce, —

pour le *spiritualisme* ou *personnalisme moniste*, — qu'il se prononce dans les derniers chapitres de l'ouvrage, en écartant l'idée de création et les formes diverses, anciennes et contemporaines, du *spiritualisme* ou *personnalisme pluraliste*.

Ainsi, le moi absolu, tel que l'entend l'auteur, n'est pas le Dieu du théisme classique et traditionnel. On peut et l'on doit cependant lui reconnaître tout ce qui, dans les attributs de la conscience humaine, « n'est pas incompatible avec l'expérience d'un moi qui habite l'éternité et hors duquel il n'y a rien (p. 426) ». Donc, au moi absolu et éternel appartiennent, comme aux esprits finis, la pensée, la sensation, l'affection et la volonté. — Mais lui attribuer la volonté, n'est-ce pas revenir pratiquement à la doctrine de la création, d'après laquelle l'être est tiré du néant. et qui est « condamnée comme impensable (*unthinkable*) » ? — « Non, répond l'auteur, vouloir n'est pas créer; vouloir, ce n'est pas nécessairement faire quelque chose ; un changement physique peut résulter, mais ne résulte pas nécessairement de la volonté. La volonté est, d'ailleurs, une attitude essentielle au moi relativement à d'autres moi (*inherently an attitude of self to selves*), l'attitude suprême du moi suprême ; la volonté est donc une relation nécessaire du moi absolu, qui renferme tout (*all-including*), avec les êtres qui sont ses propres manifestations. » — Mais, peut-on encore objecter, si le moi absolu est doué de volonté, sa conscience est nécessairement bornée à l'ordre temporel : la volonté ne se rapporte-t-elle pas toujours à l'avenir ? — « C'est là encore une assertion qu'il faut rejeter. Les volitions, au sens phénoméniste du mot, renferment, il est vrai, les images d'actes futurs prévus. Mais la volonté ne regarde pas nécessairement vers l'avenir ; elle est d'abord une attitude active, dominante (*an active, subordinating attitude*) d'un moi à l'égard d'un autre, attitude à laquelle le temps peut être considéré comme étranger (p. 429). »

Nous devons dire que les réponses faites par l'auteur aux objections que l'on peut élever contre sa conception du moi absolu et éternel, qui renferme tout, sont loin de nous paraître satisfaisantes. Cette doctrine panthéiste est, à notre sens, plus impensable (*unthinkable*) que celle de la création *ex nihilo*.

F. Pillon.

Adolphe Stöhr. — Philosophie des unbelebten Materie. 1 vol. in-8°, 418-xiv p., Barth, Leipzig, 1907.

Dans cet ouvrage sur « la philosophie de la matière inorganique » l'auteur se propose de chercher une représentation hypothétique de l'unité de la matière et des lois de son mouvement. C'est la suite d'un travail antérieur sur « la philosophie des atomes élémentaires » paru

en 1904, et dans lequel il avait eu pour but d'éclaircir la psychologie des représentations hypothétiques.

Les hypothèses répondent à des manifestations diverses du besoin d'économie de la pensée. Ces manifestations dépendent de la constitution individuelle. Certains même qui veulent exclure toute hypothèse ne cèdent-ils pas en un certain sens à ce besoin d'économie? Ils jugent en effet l'hypothèse inutile aussi bien pour calculer la marche des phénomènes que pour les représenter. D'autres au contraire pensent qu'un amas de faits sans une grande théorie qui les coordonnera à travers les hypothèses les moins nombreuses et les plus simples possibles, est une gêne, presque un obstacle. Aussi réclament-ils une organisation de ces faits au moyen de représentations intuitives comme une libération et une épargne. Les tendances des natures purement déductives ont une autre direction que celles des esprits purement constructifs qui cherchent dans les représentations communes les éléments de leurs constructions.

Ces tendances si diverses conduisent à deux moyens absolument opposés pour représenter la réalité physique. M. Stöhr les appelle les représentations « monénergétique » et « polyénergétique ». Et c'est dans le but d'éclaircir leurs fondements réciproques, et d'illustrer en même temps les problèmes psychologiques qui s'y rattachent, qu'il a été conduit lui-même à esquisser une hypothèse particulière. Cette hypothèse est fondée sur la considération d'atomes élémentaires définis à l'aide du minimum possible de qualités. L'édification de cette hypothèse, il le reconnaît, lui a d'ailleurs fait laisser au second plan le problème psychologique.

Il lui a paru plus intéressant de traiter en première ligne, et en quelque sorte *par le fait*, la question de savoir comment le point de vue « monémergétique » est légitime dans une théorie de la matière. Ceci revient à montrer comment il est possible de construire la réalité physique avec les particules les plus petites qui soient, sans leur donner d'autres qualités que la grandeur d'une qualité x (qui n'a rien de commun avec l'impénétrabilité) et le mouvement. Cette qualité x est ce qui justifie la qualification de « monénergétique »; elle est l'élément unique qui doit suffire à rendre compte de toutes les variations des phénomènes. Les petites particules s'entre-choquent, au contact d'après les données des lois du mouvement. Elles ne s'attirent pas à distance, et ne se repoussent pas à l'approche du contact.

Le désir d'éviter l'action à distance est, comme le remarque l'auteur, universel dans les théories modernes; mais ce qu'il croit nouveau, ce qui l'est relativement, c'est la tentative d'éliminer aussi la notion d'impénétrabilité, et de volatiliser (*pneumatisieren*) la matière. Les concepts de force, de travail, d'énergies, au sens d'aptitude à la production d'un travail physique, sont inapplicables aux atomes élémentaires. Ils ne peuvent être appliqués qu'aux agrégats visibles et invisi-

bles que forment ces atomes; les propriétés qu'ils représentent résultent de l'agrégation.

En somme, c'est une hypothèse cinétique très générale que nous présente M. Stöhr. Et cette hypothèse est échafaudée sur les faits que fournissent les découvertes récentes de la physique dans la radioactivité et l'électricité. Elle se présente comme une construction, logique et rationnelle destinée à fonder par des efforts dialectiques les hypothèses plus ou moins bien organisées et cohérentes des physiciens qui ont été conduits à une représentation électrochimique de la matière. Elle vise aussi à débarrasser cette représentation d'une figuration trop matérielle en lui donnant une forme abstraite, idéaliste, qui rappelle les théories énergétiques.

C'est précisément cet effort dialectique qui paraît ne pas répondre, par les services qu'il peut rendre, à la peine et au travail qu'il a coûtés à son auteur. Celui-ci, à la fin de sa préface ne manque pas de nous dire que la métaphysique est utile et nécessaire, à côté des hypothèses de la science. Peut-être, mais alors il y aurait avantage à ne pas faire double emploi avec elle. Une métaphysique qui double la science n'a pas grand intérêt. Et, de fait, je ne pense pas qu'un physicien puisse tirer quelque chose de la construction philosophique édifiée par M. Stöhr. La clarté logique, la disposition harmonieuse et rationnelle qu'il donne à son hypothèse sont vraisemblablement ce qui la rend scientifiquement inféconde, car elles l'éloignent trop des réalités physiques avec leurs terres inconnues, leurs lacunes et par suite leurs incohérences. Son hypothèse est trop abstraite, trop générale, trop vague, pour être une théorie physique de la matière. Quoique appuyés sur une connaissance réelle de faits physico-chimiques, elle reste une théorie philosophique par son but et ses procédés, et elle paraît peu propre à satisfaire les philosophes métaphysiciens par son contenu trop physique.

N'eût-il pas été préférable de nous donner une description exacte et bien ordonnée des diverses hypothèses de physiciens relativement à la constitution de la matière, en montrant en quoi elles s'accordent et en quoi leurs imperfections et leurs lacunes les obligent et peut-être les obligeront toujours à de continuelles revisions? La philosophie utile et positive n'a-t-elle pas plus à gagner à analyser et à expliquer les théories scientifiques qu'à essayer de construire à son tour dialectiquement une théorie qui s'y superpose et s'en éloigne sous prétexte de les fonder en droit.

ABEL REY.

II. — Philosophie religieuse.

Edouard Le Roy. — DOGME ET CRITIQUE. Paris, Bloud, 387 pp. in-16, 1907.

La Quinzaine du 16 avril 1905, en publiant un article de M. Le Roy intitulé : *Qu'est-ce qu'un dogme?* demandait aux théologiens catholiques de répondre à la question posée. Certains théologiens répondirent, mais en général de manière violente, et une vive polémique s'inaugura, dont l'histoire serait à faire. De cet article et de cette polémique est issu le livre de M. Le Roy : *Dogme et Critique*.

M. Le Roy remarque d'abord que « nous ne sommes plus au temps des hérésies partielles ». Ce n'est point tel dogme qui nous arrête, mais la notion même de dogme. Bien des motifs pourraient être allégués de cette répulsion. M. Le R. en découvre quatre principaux : 1° Le dogme se donne lui-même comme n'étant ni prouvé ni prouvable selon une méthode *intrinsèque*. Or, nous exigeons que les « axiomes » eux-mêmes soient justifiés, sinon par une démonstration directe, du moins par une analyse critique. Nous nous défions des « prétendues évidences immédiates ». 2° Le dogme est-il démontrable indirectement? L'apologétique usuelle se fonde sur une telle méthode. Mais pour démontrer indirectement un dogme, il faudrait d'abord avoir prouvé directement Dieu, la Révélation, l'Église, c'est-à-dire des « dogmes » encore. Invoquera-t-on une autorité transcendante? Nous exigeons une méthode d'immanence. 3° Les dogmes ne sont pas *pensables*. Ils sont formulés selon des philosophies vieillies ou des métaphores de sens commun. 4° Enfin, aurait-on levé les objections précédentes, les dogmes resteraient « incommensurables avec l'ensemble du savoir positif... » (pp. 5-12).

Un ancien apologiste, nourri d'éclectisme facile, eût essayé de montrer que ces objections ne sont pas sans réplique. Procédé déplorable, répond M. Le R. : en vérité, ces objections sont valables, et il n'existe aucun moyen de les anéantir. Quelle solution découvrir, sinon admettre que « la notion de dogme condamnée... par la pensée moderne *n'est pas* la notion catholique du dogme »? (p. 13). En effet, le dogme, aux catholiques, comme à leurs adversaires, apparaît *énoncé théorique* (p. 15). De là toutes les difficultés : car « il est inévitable... qu'on finisse par conclure à l'illégitimité de tout dogme, dès lors qu'on veut à la fois le définir comme jouant le rôle d'un énoncé théorique, et lui attribuer cependant des caractères inverses de ceux qui font les énoncés corrects » (*ibid.*). Un exemple précis : « Dieu est personnel »; est-ce un énoncé théorique? Dès lors, que veut dire l'attribut : *personnel*? Au point de vue intellectualiste, ce n'est pas plus que dire : « Dieu est A » (p. 17). La formule dogmatique[1] a

1. M. Le R. distingue la formule dogmatique de la réalité sous-jacente (cf. p. 3, note 1).

donc avant tout ici un sens négatif et signifie surtout ceci : *Dieu n'est pas impersonnel*. Même raisonnement pour toute autre formule dogmatique. Si l'on veut y maintenir un sens à la fois *positif* et *intellectuel*, on rend les dogmes inintelligibles.

Or, le dogme n'est pas et ne peut être seulement négatif; il est l'affirmation par excellence. Le dogme n'est pas un théorème, mais « l'énoncé d'un *fait* dont il est possible de construire bien des théories diverses, mais dont toute théorie doit tenir compte » (p. 32). Je suis donc libre de me composer du dogme telle représentation intellectuelle que je voudrai, pourvu que j'adhère au fait. A ce fait seul je *crois*, non à la théorie changeante qui s'en dégage : « Ce qui est invariant dans un dogme, c'est l'orientation qu'il donne à notre activité pratique, c'est la direction suivant laquelle il infléchit notre conduite » (pp. 33-4). Le dogme est ainsi analogue au « schéma dynamique » de M. Bergson ; il indique en « termes de devenir[1] » « une direction à suivre ». La méthode statique mène à l'anthropomorphisme ou au symbolisme ; le dynamisme sauve des deux dangers, « car si chaque symbole pris en soi demeure défectueux, la réalité à saisir transparaît... dans et par le mouvement même qui porte incessamment l'esprit d'un symbole inadéquat à un symbole meilleur » (p. 279). *Direction permanente, impulsion motrice*; voilà ce qu'un dogme fournit à la pensée philosophique. Nul arrêt pour la pensée, puisque aucune solution intellectuelle n'est imposable; aucune destruction pourtant de l'invariabilité catholique, puisque la direction est permanente. La vérité étant incluse en la *direction* même, et non en chacun des *états*, connaître un dogme, c'est le vivre, non le percevoir en une de ses formules. Ainsi s'évanouirait une des plus graves objections contre le dogme : si le dogme semble inacceptable à la plupart des hommes, c'est moins parce qu'il pose des problèmes et suggère des attitudes que parce qu'il indique d'avance des solutions théoriques. N'intéresse-t-il dès lors que notre action? Il intéresse l' « action » vivante qui est notre pensée intégrale, vécue, et que M. Le R. appelle la *pensée-action*. Toute séparation de la pensée et de l'action est illégitime et réductible au « morcelage » intellectualiste (p. 85). Le dogme est objet de connaissance, « puisque connaître est une fonction de la vie, un acte pratique à sa manière » (p. 30). Mais puisque cette fonction s'appelle aussi *expérience* et puisque le dogme peut être considéré comme un *fait*, qui, ainsi que tout autre fait, doit être inséré, pour être compris, en une « théorie », l'expérience religieuse tout entière nous présentera des faits qu'il faudra analyser en eux-mêmes, et insérer, pour les bien comprendre, en un système tout nouveau, véritablement *sui generis* (p. 56).

M. Le R. illustre cette théorie générale par des exemples dogmatiques : Personnalité divine, Résurrection, Présence eucharistique, etc.

1. Bergson, L'Effort intellectuel, *Rev. phil.*, janvier 1902, p. 25.

Mais puisqu'il insiste surtout sur l'exemple de la Résurrection et y consacre plus de cent pages, je négligerai les autres pour étudier rapidement celui-là.

« Le Christ ressuscité à une vie surnaturelle n'est pas objet d'expérience : ou plutôt, il n'est objet que pour l'expérience religieuse.... Si l'on parle de « perception », au moins faut-il ajouter perception « mystique » (p. 218). La foi est en un sens analogue à la perception : « Qui nous assure que la foi n'est pas un moyen de connaissance normal dans son genre, un moyen d'entrer en relation avec des réalités d'une certaine sorte? » (p. 223). Ainsi comprend-on la thèse naguère soutenue par M. Loisy[1] que la résurrection échappe par elle-même à toute donnée sensible, donc à toute vérification historique, non seulement réelle, mais possible. L'hypothèse de la « réanimation du cadavre », ou passage merveilleux d'un état matériel observable à un second état observable par des procédés analogues, est irréductible à toute théorie solide du corps et à la vraie tradition catholique. Le Christ ressuscité est un corps glorifié. Or, « si la résurrection consiste en une sortie de l'ordre phénoménal, n'est-il pas impossible qu'elle soit elle-même un phénomène observable? » (p. 166). La réalité d'un corps glorieux au sens *physique* du terme est inintelligible. En nous tous, la matière fait échec à la liberté de l'esprit : notre vrai corps est pourtant « l'univers entier, en tant que vécu par nous » ; et entre ce corps réel et notre corps apparent le rapport est « analogue à celui qui existe entre le moi subliminal et la conscience claire » (p. 239, note 1). Mais un corps glorieux est totalement libéré de l'automatisme; il vit l'univers entier « non plus dans l'inertie mécanique et la pénombre subliminale mais dans la lumière et dans la liberté » (p. 241). La possession de ce corps marque un triomphe définitif sur la souffrance, la maladie et la mort : corps perceptible du dedans et non plus du dehors. « L'entrée dans la gloire entraîne donc bien sortie du monde phénoménal : mais elle n'implique pas séparation d'avec la réalité physique profonde : elle est au contraire établissement explicite et complète actualisation du rapport vrai avec cette réalité » (p. 242). La résurrection, dès lors, n'est plus liée à la réanimation du cadavre, « à je ne sais quel résidu de matière » (p. 171). On voit à quelle solution mystique nous allons de suite aboutir. La résurrection, telle que la conçoivent les apologistes ordinaires, est une résurrection étroite, toute matérielle, physique; la résurrection vraie est sans limites : bien loin d'avoir été réduite à une forme corporelle, elle se revêtit d'une réalité neuve : la gloire. Ainsi s'explique que l'on puisse dire que Jésus est à la fois ressuscité en nous et hors de nous, en un temps, et à jamais. (p. 232). La résurrection, *fait sensible*, n'est pas plus prouvable historiquement qu'elle n'est philosophiquement pensable. Déjà M. Loisy[2] avait

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 118; *Autour d'un petit livre*, p. 169.
2. *L'Évangile et l'Église*, p. 119.

rappelé quelles médiocres garanties historiques en donne l'Évangile. M. Le R. se demande si la tradition galiléenne d'après laquelle les Apôtres auraient fui en Galilée ne serait pas plus vraisemblable que la tradition hiérosolymitaine d'après laquelle ils n'auraient pas quitté Jérusalem (pp. 200-17). Et si, plus tard, l'hypothèse du tombeau vide a paru indispensable, c'est que la continuité de Jésus au Christ glorieux « se traduisait par l'image : réanimation du cadavre » (p. 216). Restent les apparitions : Quelle critique en peut-on faire, puisque les impressions premières ont subi nécessairemnnt une élaboration intérieure? (p. 217). On ne peut dire qu'une chose : Il y a eu des apparitions. « Peu à peu, au contact des événements..., la foi antérieure se détermina... elle s'appuyait sur une expérience... présente : les apparitions. Expérience qu'elle instituait elle-même dans la pénombre de la subconscience, mais par où elle entrait en relation véritable avec une mystérieuse réalité vivante, qui lui répondait à son tour et même, allant en quelque manière... au-devant d'elle, orientait sa recherche » (p. 226). Le fait appartient à un *plan de réalité* ultra-phénoménal.

Appliquons cet exemple de la Résurrection à la théorie nouvelle du dogme; toute représentation intellectuelle du dogme sera affaire de spéculation libre. Le fait nous est « notifié *en tant que dogme*, sous les espèces de la réaction pratique et vitale commandée en nous par lui » (p. 254). Une fois le fait notifié, le dogme peut et doit devenir matière de représentation abstraite, objet de théories à construire, plutôt que de théories déjà construites (p. 90); les résultats ainsi obtenus « ne sont pas en eux-mêmes dogmatiques, et ce n'est pas sur eux que porte jamais l'obligation d'adhérer par un acte de foi » (p. 51); l'ordre pratique seul est immuable.

Solution toute mystique, que l'Église romaine a réprouvée, comme elle réprouva en général les divers mysticismes. Bien des difficultés subsistent, qu'il est impossible de formuler en quelques lignes. Au point de vue exégétique, il serait désirable que M. Le R. précisât désormais comment il concilie dans les textes la réalité spirituelle du Christ et les formes particulières en lesquelles elle se serait limitée[1]. D'autre part, comment différencier exactement la foi et la perception mystique? N'y a-t-il pas quelque chose d'incomplet encore en cette idée que les dogmes, mystères pour l'intelligence, sont susceptibles d'énoncés parfaitement nets, en ce qui regarde notre attitude? (p. 29). Sans doute, un grand progrès est réalisé grâce à ce livre, et M. Le R. a établi de façon neuve la possibilité d'une évolution indéfinie du dogme au point de vue de la représentation intellectuelle. Mais que l'adhésion de foi soit réduite au dogme en tant que notification de données, cela ne supprime pas la difficulté essentielle, laquelle réside en cette soumission même au *fait*. Je ne voudrais pas que ces remarques si imparfaites parussent de véritables objections. La

1. Luc, XXIV, 16; Jean, XX, 15; Loisy, *Le Quatrième Évangile*, p. 906.

pensée de M. Le R. n'est pas réductible à une rapide analyse. On saisit en ce livre un effort admirable et peut-être désespéré pour triompher des oppositions entre « le dogme » et la « critique ». Ce n'est pas un des moindres effets de la philosophie bergsonienne que d'avoir fait surgir, à l'intérieur de l'Église catholique, et parmi les laïques croyants, un « positivisme nouveau » devant les phénomènes religieux.

Jean Baruzi.

III. — Histoire de la philosophie.

Camille Hémon. — La philosophie de M. Sully Prudhomme. Paris, F. Alcan, 1907.

M. Hémon a entrepris de réunir et d'organiser — ce sont les termes mêmes du poète dans l'intéressante Préface écrite pour ce volume — les divers aperçus philosophiques épars dans les écrits, vers ou prose, de M. Sully Prudhomme, pour en composer un ensemble cohérent. Discuter ces aperçus nous entraînerait à faire le tour de bien des questions, et ce compte rendu, forcément très bref, doit se borner au principal, je veux dire à montrer le lien par où se rejoignent les membres épars de la philosophie de M. Sully Prudhomme. A bien dire, elle n'est pas vraiment un système: il y faut voir plutôt une attitude philosophique, ou mieux encore un des drames émouvants de la raison disputant éternellement avec le cœur. Tout s'explique par là dans l'œuvre du poète. « Un perpétuel examen de conscience », écrit M. Hémon, telle est, en définitive, la situation de M. Sully Prudhomme. L'artiste et l'homme de science se combattent en lui : à l'ordre mécanique du monde il oppose l'ordre moral et esthétique. « Une véhémente protestation du cœur contre l'intellect, une opiniâtre résistance de l'intellect aux suggestions du cœur. Voilà l'initiale contradiction qui sans cesse agite et déchire » son âme. Combien d'entre nous, hélas! se débattent sous ses prises et en ont traduit l'angoisse par quelque cri douloureux! Mais voyons à quelle solution provisoire, personnelle, aboutit le poète penseur de la *Justice* et du *Que sais-je?*

Sa méthode avoisine celle du criticisme. En esthétique, il étudie la conception du beau dans l'âme de l'artiste. En morale, il analyse les « racines » et les « principes » des groupements humains. Rationnelle dans sa partie critique, sa méthode deviendra semi-mystique dans sa partie positive. Dans son impuissance à résoudre les antinomies qui se dressent devant lui, il se confiera à son sentiment poétique et à sa nature religieuse. Quoique indépendant de tout dogme, il est, en effet, religieux par tempérament. Et toujours, après avoir passé de la critique au doute logique, il en reviendra à l'acceptation pratique des croyances que lui révèlent son intuition d'artiste et son besoin d'un

au delà. En ce qui concerne les données éthiques, par exemple, il restera fermement placé au point de vue de la conscience chrétienne.

Mais comment dépasser les résultats d'une froide enquête sur les idées? Comment sortir de la voie purement spéculative? Cela n'est possible que par une foi qui soit un acte. L'*aspiration*, c'est-à-dire l'élan vers l'idéal, semble à M. Hémon marquer le plus profondément l'attitude philosophique de M. Sully Prudhomme. Aspiration vers le beau, c'est l'esthétique; vers la plus haute dignité humaine et le sacrifice, c'est l'éthique. L'aspiration morale tient lieu, ici, des concepts kantiens. Il n'importe point que nos tendances actives soient acquises : elles *sont*. Persuadé que la moralité n'existe que pour l'homme, M. Sully Prudhomme n'aboutit pas comme Kant au théisme spiritualiste, mais à une sorte de monisme panthéistique, à une doctrine excluant la Personnalité divine, la Providence et la Justice surnaturelle. Et d'ailleurs, impatient qu'il est de trouver quelque refuge, il se repose en une hypothèse selon laquelle la justice serait le terme idéal de la science étroitement unie à l'amour. Ainsi l'*aspiration* s'achève en une doctrine de l'*action*, fondée sur le plus haut, le plus généreux désir. L'aspiration morale et esthétique se présente « comme un instinct révélateur à la fois de la perfection acquise et de la perfection à acquérir ».

Porté plus loin encore par son désir de la perfection, le poète, qui avait assigné pour but aux lois de l'évolution biologique la beauté des formes vivantes, ne craint pas de tirer maintenant de son aspiration esthétique une métaphysique quasi mythique, une doctrine de la transmigration astrale. « Un acte de foi spontané et intuitif en la vertu et en le devoir, un évolutionisme moral, une sorte de religion panthéistique de la solidarité cosmique et de l'idéal » telles sont, d'autre part, les inférences qu'il tire de l'aspiration morale, et il entrevoit ainsi « la conjonction de l'éthique et de l'esthétique, leur connexion, peut-être même leur identité fondamentale ».

Il resterait à justifier les souffrances des générations passées, à justifier et à compenser le sacrifice : à quoi répond le poème du *Bonheur*. Nulle autre voie pour y parvenir, pensons-nous, que l'acceptation gratuite du croyant. Toute conjecture qui nous donnerait une réponse passerait aussitôt pour vérité. M. Sully Prudhomme ne se flattait point de projeter une éclatante lumière sur tant d'obsédants problèmes; mais il est arrivé que l'énigme redoutable posée par la vie, et sans cesse rajeunie par la douleur, lui a inspiré de beaux accents, comme à tout poète formé d'une noble essence, et nous n'avons rien à exiger davantage du penseur, après que l'artiste a su nous pénétrer et nous émouvoir.

Un dernier mot à l'adresse de M. Hémon. Nous ne pouvions mieux faire, en cette rapide analyse, que de suivre pas à pas son étude patiente et laborieuse. Je ne m'arrêterai pas à y reprendre quelques longueurs, quelques redites. L'ouvrage eût gagné, je crois, à être

moins étendu; mais l'auteur est bien excusable d'avoir cédé à l'attrait de son sujet.

L. ARRÉAT.

Ellen Bliss Talbot. — THE FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF FICHTE'S PHILOSOPHY. 1 vol. gr. in-8°. VI-140 p. New-York, The Macmillan Company, 1906.

Miss Ellen Bliss Talbot s'est proposé, dans ce travail, de déterminer quel fut le principe fondamental de la philosophie de Fichte. A cette fin, elle a opposé la méthode de Fichte à celle de Kant (chap. I), puis elle a recherché la pensée de Fichte dans les œuvres de la première période (chap. II), enfin elle a analysé du même point de vue les œuvres de la seconde période (chap. III).

En ce qui concerne le rapport entre Kant et Fichte, le problème se pose ainsi : Quel est pour l'un et l'autre la relation entre *la conscience humaine et son idéal*? La *Critique de la Raison Pure* oppose radicalement, dans les limites de la connaissance humaine, la *matière* de la connaissance et sa *forme*, l'*objet* et le *sujet*. L'*unité transcendantale de l'aperception*, pure forme subjective, est impuissante à réconcilier les deux éléments. Mais l'*idéal* de la connaissance apparaît avec l'idée de l'*intuition intellectuelle*. Seulement, cette intuition est tantôt conçue comme pure *réceptivité* (perception des *choses en soi*), tantôt comme *activité créatrice*. De plus, elle est un simple *idéal*, et la connaissance humaine ne saurait ni en affirmer la réalisation ni même s'en approcher. La *Critique de la Raison Pratique*, avec son opposition radicale entre le désir et la volonté morale, fait reculer encore la solution; l'idéal moral est purement *formel*. La *Critique du Jugement* nous offre, dans le jugement *esthétique*, une perception *sans concept*, dans le jugement *téléologique* un principe purement *régulateur*, dans l'un et l'autre cas un idéal purement *subjectif*. Si donc Kant a suggéré à ses successeurs, grâce à l'idée de l'*intuition intellectuelle*, une solution possible du problème, il a repoussé, pour son compte, cette solution. Chez lui, l'*idéal* demeure *extérieur* à la conscience. Fichte renverse la méthode: c'est l'*idéal* qui va expliquer la conscience; il va devenir principe actif et *immanent* de l'expérience humaine.

La philosophie de la *première période* détermine comme principe l'*Idée du Moi*. C'est elle qui, finalité immanente, amène le *moi pur* à s'opposer un objet, afin de se constituer unité plus riche par le triomphe même sur cette dualité. Mais l'Idée du Moi, qui porte le caractère de l'*infini*, si elle est immanente à l'expérience, n'est jamais réalisable par elle. L'*idéal*, explicatif de la conscience, n'est pas un *être*, mais un *devoir-être* (Sollen). La philosophie *pratique* constitue la solution du problème de la *Wissenschaftslehre*. Envisagé en lui-même

ce *devoir-être* n'est pas défini par Fichte avec une parfaite conséquence. Tantôt il apparaît comme unité *organique*, *identité* du sujet et de l'objet; tantôt (ainsi dans la *Sittenlehre*) comme *forme pure*, pur sujet. Toutefois, miss Talbot estime que la première interprétation est plus conforme à l'ensemble de la doctrine. Si dans l'infini le fini doit s'abolir avec ses différences, donc avec la conscience même et l'individualité, il s'agit de l'individualité, sensible et égoïste; et Fichte, dans sa défense contre l'accusation d'athéisme, indique que l'Idée du Moi, cet *ordre moral*, pourrait bien impliquer une sorte de *surconscience*. Nul ne répugne, autant que Fichte, à l'admission de la *chose en soi*.

Pourtant, la philosophie de la *deuxième période* semble transformer le principe de la science en *être* transcendant, hypostasier l'*Absolu* par delà l'expérience. Miss Talbot ne croit pas qu'il y ait, d'une période à l'autre, un simple changement de terminologie. Elle ne croit pas, non plus, que Fichte ait voulu seulement écarter, en insistant sur l'Absolu et le Divin, le grief d'athéisme. La modification du *point de vue* procède plutôt, d'après elle, de la méprise où l'on était tombé en interprétant la *Wissenschaftslehre* dans le sens du pur *solipsisme*. Fichte ne renonce pas à l'*activité idéale immanente*; mais, au lieu de l'envisager surtout dans son développement, dans le monde de l'*existence* (Dasein), il insiste maintenant sur sa nature intrinsèque. S'il la définit comme *être* (Sein), cet être n'est pas inintelligible (bien que nul *concept* ne l'épuise), il n'a rien de commun avec la *chose en soi*. Il y a donc, en somme, même doctrine dans l'une et l'autre période. Dès lors, c'est se méprendre que d'attribuer à une *liberté* d'indifférence la création du monde de l'expérience; le *Dasein* est nécessaire, comme produit par cette finalité immanente, qui n'est autre (sous un nom nouveau) que l'*Idée du Moi* de la première période. Quant à définir le mode de réalité de cet être idéal, il est impossible de tirer à cet égard de la lettre de Fichte une réponse suffisante. Certainement, il ne l'a pas *hypostasié*. Mais il n'a pas vu en lui une simple *norme*; le *devoir-être* (Sollen) est, à ses yeux, une *fin en voie de réalisation* (un *ought-to-be* et un *is-to-be*). L'a-t-il envisagé comme conscience infinie, *surconscience*? Miss Talbot ne le pense pas. Fichte lui semble n'admettre d'autres consciences que les consciences finies.

L'*Appendice* se compose de deux *notes*. Dans l'une, l'auteur discute l'opinion de Thiele relative à l'*intuition intellectuelle* de Kant, dans l'autre l'opinion du même historien relative à la signification kantienne du *Cogito*.

J. Segond.

Georg Simmel. — Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. 1 vol. in-8°, 263 p. Leipzig, Duncker et Humblot, 1907.

Le livre de M. G. Simmel se développe dans un cadre de pensée plus large que celui où se meuvent ordinairement les études historico-critiques de ce genre. Il ne s'agit pas pour l'auteur d'étudier en détail l'œuvre de Schopenhauer et de Nietzsche, mais bien de dresser le bilan de la culture moderne en prenant comme types de cette culture les deux grandes figures philosophiques en qui se résument ses oppositions essentielles.

En d'autres termes, le but de M. S. est d'étudier Schopenhauer et Nietzsche en fonction de la culture moderne.

Dans le premier chapitre l'auteur formule la position respective des deux penseurs en face de cette culture. Les deux philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche sont une expression adéquate de notre stade de civilisation. — Le caractère de toute civilisation avancée — par suite très différenciée et très compliquée — est un impérieux besoin d'unité, d'une fin dernière (*Endzweck*) capable de lui conférer un sens. Le christianisme a pendant longtemps donné satisfaction à ce besoin d'unité. Aujourd'hui il a perdu son empire sur les âmes ; mais le besoin d'unité subsiste.

La philosophie de Schopenhauer exprime cette nostalgie d'une unité finale et totale. Le vouloir-vivre schopenhauérien dominé par la loi de l'insatiabilité du désir, incapable de se reposer dans un but dernier, en est le symbole. — La considération d'un univers poussé par la volonté d'un but et pourtant privé de but est également le point de départ de Nietzche. Mais entre Schopenhauer et Nietzsche, il y a Darwin. Tandis que Schopenhauer s'arrête à la négation du but final et conclut à la négation du vouloir-vivre, Nietzsche trouve dans l'évolution de l'espèce humaine la possibilité d'un but qui permette à la vie de s'affirmer. Chez Schopenhauer s'affirme l'horreur de la vie ; chez Nietzsche le sentiment de la magnificence de la vie. Le surhomme est la formule de l'ascension de la vie qui toujours se dépasse elle-même — par opposition à l'éternelle monotonie de l'univers schopenhauérien. Dans un remarquable parallèle entre les deux penseurs, M. S. remarque que Nietzsche répond mieux que Schopenhauer aux aspirations de l'esprit moderne. « Cette ascension de la vie est la grande et impérissable consolation qui, grâce à Nietzsche, est devenue la lumière de notre moderne paysage intellectuel. Cette conception fondamentale fait oublier la forme antisociale, qu'elle revêt chez Nietzsche de sorte que, en dépit de cette tendance antisociale, Nietzche apparaît en face de Schopenhauer comme une expression beaucoup plus adéquate du moderne sentiment de la vie. Et c'est un côté tragique de la destinée de Schopenhauer qu'avec des forces bien supérieures, il a défendu la plus mauvaise cause. Schopenhauer est un penseur incomparablement plus profond que Nietzsche, un métaphysicien génial écoutant dans les profondeurs de son âme les bruits

mystérieux de l'existence universelle. Ce n'est pas l'instinct métaphysique qui inspire Nietzsche; c'est le génie du psychologue et du moraliste qui domine en lui... mais il lui manque le grand style de Schopenhauer qui jaillit de la tension du penseur vers le mystère des choses et non pas seulement de l'homme et de sa valeur, ce grand style qui semble refusé de la manière la plus singulière aux hommes de la plus extrême finesse psychologique » (p. 16).

Des 7 chapitres qui suivent, 5 sont consacrés à Schopenhauer et 2 à Nietzsche. En ce qui concerne Schopenhauer, notons la pénétrante critique à laquelle M. S. soumet le pessimisme. Le pessimisme de Schopenhauer, remarque-t-il, ne se fonde pas sur la quantité des douleurs; mais sur cette constatation de principe : le mal est un *a priori* de la vie; il est donné en fonction du désir, essence de la vie. A un système qui se fonde sur la constatation psychologique que le désir s'accompagne de douleur et sa satisfaction de plaisir il faut opposer une réputation psychologique. Schopenhauer ne considère dans la volonté que l'obstacle ou que le point de départ et le point d'arrivée; il oublie le trajet entre les deux points extrêmes, trajet dont chaque station est accompagnée de plaisir, ne serait-ce que d'un plaisir d'anticipation. Réfutation identique à celle de Guyau qui n'est pas cité par M. Simmel. Les successeurs de Schopenhauer ont voulu ajouter à la preuve métaphysique du mal des preuves empiriques : la somme des maux surpasse la somme des biens. Encore comme Guyau, M. S. remarque que la comparaison n'est pas possible. — Aussi bien Schopenhauer fidèle à son principe de l'unité métaphysique du vouloir et par suite de la douleur universelle ne s'arrête-t-il pas à la question de la répartition du bien et du mal entre les individus. — Au contraire, tout système reposant sur la différenciation des individus et leur réalité absolue s'attache surtout à la question de la répartition. Exemple : le socialisme.

Les deux chapitres consacrés à Nietzsche sont intitulés l'un : *Les valeurs humaines et la décadence*; l'autre : *La morale de la Distinction.*

Schopenhauer ne reconnaît qu'une valeur : le non-vivre. Nietzsche glorifie la vie. Nietzsche attaque le christianisme qui sacrifie le fort aux faibles et qui par là est une décadence. Mais il y a dans la pensée de Nietzsche une méprise; il n'a d'intelligence que pour le côté moral du christianisme et non pour sa valeur transcendante. En réalité le christianisme et Nietzsche exaltent l'individu. Mais alors que pour Nietzsche, il atteint son apogée dans cette vie, il ne l'atteint pour le christianisme que dans le royaume de Dieu. Nietzsche ne voit pas dans le christianisme la culture intensive de l'âme; il ne voit que son altruisme pratique; il ne voit que l'acte de charité; il ne voit pas l'état de vie intense qui le précède; il ne voit que la force centrifuge et méconnaît la force centripète.

Nietzsche nie Dieu. L'opposition de Dieu et du moi l'exige. Seul

Schleiermacher a su concilier les deux en absorbant l'un dans l'autre.

Nietzsche subtitue au royaume de Dieu l'idée d'*Humanité* réalisée par des individus d'élite, qu'il oppose à celle de *Société*. Gœthe avait lui aussi isolé das « *allgemein-menschliche* ». — Nietzsche dit : l'Humanité ne vit que dans les individus, nullement dans la société. Le progrès de l'individu c'est le progrès de l'Humanité. Au point de vue de la conception sociale l'individu est un point d'intersection de fils sociaux. Au point de vue nietzschéen, l'individu est une réalité, il résume en lui une ligne *Homme* jusqu'à lui. Et si cette ligne est une ligne ascendante, l'individu incarne le progrès de l'Humanité. — M. S. oppose l'individualisme nietzschéen au libéralisme (p. 206-210).

A propos de l'aristocratisme nietzchéen, M. S. compare finement Nietzsche et M. Mæterlinck. Nietzsche place la valeur de la vie dans quelques individus d'élite et dans quelques heures héroïques, points culminants de l'existence individuelle, « ruptures d'équilibre de notre pendule entre le ciel et l'enfer ». M. Mæterlinck place les valeurs de la vie dans l'existence journalière et à chacun de ses moments. Elles n'ont pas besoin de l'héroïque, du catastrophique, de l'exceptionnel. « Apprenez à vénérer les petites heures de la vie. » C'est la même idée que la plastique ouvrière du sculpteur Meunier a rendue visible : la valeur individuelle, aristocratique, esthétique, et le charme de l'individu qui n'est compté pourtant que comme un égal tiré de la foule de ses pairs. Mæterlinck fait descendre l'évaluation démocratique dans l'intimité de l'âme individuelle.

Le dernier chapitre : *La morale de la Distinction* contient beaucoup de vues non moins fines et ingénieuses. Ainsi cette remarque : Ce n'est pas l'acte, mais l'être qui donne à l'homme son rang. La société a égard à ce que l'homme *fait* ; l'Humanité ne profite au contraire que de ce que l'homme *est* dans son for intérieur. M. S. rappelle ici le mot de Schiller : « les nobles natures comptent avec ce qu'elles *sont* ; les natures communes avec ce qu'elles *font* ».

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur ce livre qui mérite une place à part dans la littérature nietzschéenne. Livre fécond en rapprochements ingénieux, en critiques pénétrantes, en fines observations psychologiques et sociologiques. En résumé, les deux points essentiels à noter sont : la réfutation du pessimisme schopenhauérien par la conception de Guyau et la réfutation de l'aristocratisme nietzschéen par le démocratisme moral de Mæterlinck. — A Schopenhauer M. S. reproche de ne tenir compte que des états extrêmes : douleur et plaisir et de négliger les états de transition. A Nietzsche il reproche de ne porter son attention que sur les sommets de la vie et les heures héroïques et de négliger la vie journalière, les heures anonymes, cette continuité qui forme la trame ininterrompue et solide de notre destinée.

G. Palante.

Max Wundt. — Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1907.

Dans le domaine cependant si vaste de la philosophie ancienne, c'est chose difficile à coup sûr de découvrir à l'heure présente un coin inexploré. L'on est réduit à grouper, sous une enseigne encore inédite ou dans un cadre nouveau, des faits et des textes pour la plupart depuis longtemps connus. Ainsi la prééminence de l'intellectualisme dans la civilisation hellénique n'a jamais été contestée; mais en ce qui touche spécialement la morale, il y a quelque originalité à lui assigner, avec M. M. Wundt, trois sources distinctes, auxquelles d'ailleurs au cours des siècles il est arrivé maintes et maintes fois de mêler leurs eaux.

La première est qualifiée ici d'intellectualisme *homérique* : épithète dont le choix sera jugé tout au moins discutable. Au fort de la mêlée, il est naturel que les héros de l'*Iliade* fassent appel au sentiment plutôt qu'à la raison de leurs soldats; toutefois pour préserver l'homme des excès auxquels l'expose la passion aveugle ou injuste, dès ces temps reculés c'est à la modération, autant dire à la raison et à la sagesse (φρόνησις) qu'il est recommandé d'avoir recours. Et ce même point de vue se retrouve tant chez les lyriques que chez les tragiques. Les philosophes antésocratiques eux-mêmes s'en inspirent; il est vrai qu'aucun d'eux (sauf peut-être Démocrite) ne nous a légué un corps de morale méthodiquement constitué.

La seconde est l'intellectualisme *mystique*, représenté durant cette même période soit par les superstitions populaires dont on trouve l'écho chez Hésiode, soit par la métempsycose enseignée dans l'école de Pythagore. C'est à la divination sous ses diverses formes qu'il appartient de révéler aux mortels les exigences ou les préférences des dieux.

Au troisième rang apparaît l'intellectualisme *pratique*. L'ἀρετή, expression primitive de la vaillance guerrière, a fini par désigner toute espèce d'habileté, de savoir faire et de *virtuosité*, qu'il s'agisse d'un don de la nature ou d'un fruit de l'éducation et de l'habitude.

C'est ce dernier courant qui prévaut manifestement chez les sophistes, si empressés à dépouiller la sagesse de tout caractère divin. Pour Socrate la vertu consiste dans la connaissance raisonnée (ἐπιστήμη) du bien et de l'utile; Platon adopte cette théorie, mais la dépasse en subordonnant toutes les aptitudes morales à la science du bien en soi, pendant que dans le *Ménon* et ailleurs il attribue à une faveur divine (θεία μοῖρα) la supériorité de certains caractères d'élite. Ainsi les trois explications dont il a été question se rencontrent dans ses dialogues, et selon M. W., c'est grâce à l'hypothèse de la réminiscence que ce rapprochement a été rendu possible (p. 6); thèse à tout le moins spécieuse, si malgré le texte du *Phèdre* sur lequel elle s'appuie elle ne paraissait qu'à moitié fondée.

Aristote soumet la passion au contrôle de la raison et prêche le

juste milieu entre les extrêmes : chez lui la réflexion spéculative, dans ce domaine tout particulièrement, ne conserve qu'une importance assez secondaire. C'est l'expérience avant tout qu'il consulte, tandis que la *Morale à Eudème* s'ouvre à des tendances mystiques.

Le triomphe de l'intellectualisme « homérique » est encore plus marqué chez Épicure, ce qui ne l'empêche pas d'assimiler la vie du sage dans le monde à celle des dieux. Les stoïciens donneront pour base à la vertu un jugement droit, résultant de la contemplation de l'ordre universel contre lequel s'insurgent les révoltes de la passion : les teintes plus ou moins mystiques du sage selon le Portique s'accentueront surtout chez Épictète et Marc-Aurèle, pour atteindre leur apogée dans la vertu néo-platonicienne. D'une part l'âme est ici d'une nature tellement supérieure au reste des choses qu'elle est capable de recevoir des révélations d'en haut, de l'autre les hommages à rendre à la divinité sont à la fois le plus impérieux et le plus noble des devoirs. Plotin demande aux ravissements de l'extase une sorte d'abdication de l'entendement au sein de l'Absolu. Voilà comment dans la conception alexandrine on peut dire que l'enthousiasme intellectuel des Grecs fête son plus beau triomphe. Seulement puisque ce privilège n'est accordé qu'au très petit nombre, pour la masse il faut y suppléer par les pratiques bizarres de la théurgie. Et ainsi, au déclin de la sagesse hellénique, devins et magiciens reprennent le même rôle prépondérant qu'ils avaient eu jadis à son berceau.

Ces cent pages, que l'auteur nous présente comme le prélude et l'abrégé d'un ouvrage plus étendu en cours de préparation, intéressent par une abondance de textes judicieusement choisis et en général brièvement commentés : mais en ce qui touche le mérite proprement philosophique, qu'on ne s'attende pas à retrouver ici la profondeur et la pénétration hors de pair d'un Zeller ou d'un Gomperz.

C. Huit.

C. Cantoni. — E. Kant. 1 vol. in-8°, XIX-346 p. Turin, Bocca, 1907.

La librairie Bocca publie, dans sa *Biblioteca di scienze moderne*, la deuxième édition de l'ouvrage de Cantoni sur Kant, ou du moins du premier volume de cet ouvrage, consacré à la *philosophie théorétique*. M. Luigi Credaro présente au public cette édition nouvelle, qui diffère peu de l'ancienne, et dont l'auteur revoyait les épreuves au moment de sa mort, en septembre dernier. Il rappelle combien l'étude de Cantoni a contribué à faire connaître en Italie le kantisme, même en dehors des cercles philosophiques. Il reproduit le jugement favorable porté sur l'œuvre par l'Académie *dei Lincei*, lorsqu'en 1886

elle lui décerna le prix royal de philosophie, le seul qu'elle ait jamais décerné.

L'éditeur a conservé la *Préface* qui figurait en tête de l'édition de 1879. Cantoni y résumait les diverses fortunes du kantisme en Allemagne, depuis le premier accueil triomphal jusqu'au néo-kantisme contemporain. Il exprimait aussi la conviction que le criticisme était appelé en Italie à jouer un rôle modérateur, capable qu'il était de montrer l'arbitraire de l'ontologisme, l'anachronisme du mouvement néo-thomiste, l'insuffisance critique du positivisme.

L'ouvrage lui-même, bien que remanié et mis au courant, n'a subi que des changements secondaires. L'ordonnance en est simple. L'auteur replace le kantisme dans son milieu intellectuel, en esquissant l'histoire des *précurseurs de Kant* depuis Galilée et Descartes (chap. I). Il retrace la *vie de Kant* (chap. II). Il expose le développement des idées kantiennes durant la *période anticritique* (chap. III). et les idées nouvelles contenues dans la *dissertation de 1770* (chap. IV). Il explique *le problème et la méthode de la Critique* (chap. V). Il analyse les diverses parties de la *Critique de la Raison Pure* (chap. VI-IX). Enfin, il rend compte du *développement de la philosophie théorétique* postérieur à cette œuvre essentielle, et s'attache surtout à la *Métaphysique de la Nature* (chap. X).

Cantoni annonçait, dans sa *Préface*, qu'il n'entendait pas épuiser la « littérature » de son sujet, qu'il n'exposerait et ne discuterait les opinions des interprètes de Kant que lorsque cela serait nécessaire pour fonder sa propre interprétation, et qu'il expliquerait, en se référant toujours au texte même, comment il comprenait son auteur et comment il jugeait ses idées. Et, de fait, il prend position personnellement à l'égard de tous les problèmes soulevés par le philosophe ou par ses commentateurs. En particulier, dans les chapitres consacrés à l'*Esthétique transcendantale* (VI), à l'*Analytique transcendantale* (VII), à la *Dialectique transcendantale* (VII), il oppose à la thèse kantienne sur l'*a priori*, le rapport de la *forme* à la *matière* de la connaissance, la relation entre le *phénomène* et le *noumène*, ses propres conceptions, basées sur la psychologie. Dans le débat relatif aux deux éditions de la *Critique de la Raison Pure*, il prend parti contre Schopenhauer, et croit à l'identité essentielle de la doctrine dans l'un et l'autre exposé. Mais cette question de l'*idéalisme* kantien lui semble mal posée que les commentateurs : ce que Kant affirme, c'est uniquement le réalisme *spatial*; l'existence de la *chose en soi* demeure chez lui toute *problématique*; le *phénomène* est purement conçu comme représentation *interne*. Et, dans un dialogue entre l'auteur et un kantien orthodoxe, qui termine le chapitre sur l'*Analytique*, Cantoni s'efforce d'établir que le Kantisme, avec de telles présuppositions, s'achemine infailliblement vers l'idéalisme subjectif de Fichte. Il y a chez Kant, d'après lui, influence indirecte et toute-puissante de la philosophie de Locke : la pensée est en rapport, non

avec les *objets*, mais avec les *idées* des choses. De là, le cercle vicieux de la gnoséologie kantienne, la distinction radicale entre le phénomène et le noumène, la nécessité de recourir, pour constituer l'expérience *objective*, aux pures formes *subjectives* de l'esprit, et foncièrement à l'*unité transcendantale de l'aperception*, dont l'*objet transcendantal* (= X) est un simple corrélatif *sans réalité assignable*. De là enfin la nécessité logique de recourir à la solution de Fichte, et de considérer le *Moi pur* comme le créateur de la sensation. D'après Cantoni, la disparition du préjugé lockiste sur le rôle des *idées* intermédiaires, la constatation *psychologique* du caractère *objectif immédiat* de la perception, font disparaître le cercle vicieux, établissent l'unité du phénomène et du noumène (indéterminable comme *chose en soi*), donnent un sens nouveau à l'*a priori* (lequel cesse d'avoir une origine subjective), assurent une *réalité* aux *formes* de l'expérience, suppriment le *paralogisme* relatif au *Moi* (lequel est *donné* à titre *intuitif*), font évanouir en un sens les *antinomies* relatives au temps et à l'espace (l'*infinité* de l'un et de l'autre ayant une origine expérimentale), transforment l'*antinomie* relative à la *liberté* (grâce à l'*unité* de phénomène et du noumène). Le point de vue de Cantoni est donc essentiellement *psychologique* et *réaliste*.

On a pu voir, par cette brève analyse, l'importance très grande attribuée à *Locke* par l'auteur. De tous les précurseurs de Kant, Locke est, en effet, selon Cantoni, le plus voisin de Kant : sous forme populaire, et avec trop peu de rigueur logique, il a posé nettement le problème de la critique ; et il semble souvent qu'il expose en termes de vulgarisation les résultats mêmes de la philosophie transcendantale (cela est particulièrement sensible en ce qui regarde la *substance* de Locke et le *noumène* de Kant), et aussi la théorie de l'unité de la conscience chez les deux philosophes. Toutefois Cantoni ne croit pas à l'influence directe de Locke sur Kant. La grande influence *extérieure* est celle que Hume exerça sur lui ; et l'auteur prend parti dans la discussion relative à l'*éveil du sommeil dogmatique*. Il place l'influence décisive de Hume entre 1760 et 1770 ; et il en détermine l'apogée au moment de la publication des *Rêveries d'un visionnaire*.

Nous relèverons dans l'*historique* du chapitre Ire l'erreur commise au sujet de Berkeley (p. 20). Cantoni affirme que, d'après ce philosophe, nous n'avons pas d'*intuition directe* de notre activité mentale, et que la réalité de l'esprit est seulement *inférée* à titre de sujet et de cause des idées. Il suffit de se référer au *Troisième dialogue entre Hylas et Philonoüs* (pp. 230-235 de la trad. Beaulavon et Parodi) pour constater chez Berkeley l'opinion contraire. Ce qui est *inféré*, c'est l'existence des *autres* esprits ; du nôtre propre nous avons une connaissance immédiate et *intuitive* (*ibid.*, p. 230) : une connaissance par réflexion (p. 233), non une *idée* mais une *notion* (p. 234).

J. SEGOND.

Giuseppe Modugno. — Il concetto della vita nella filosofia greca. Bitonto, Garofalo, 1907.

Titre intéressant, mais un peu vague. S'agit-il, comme le laisserait croire la phrase de Tolstoï qui sert d'épigraphe au volume, de l'idée que les Grecs se sont faite de la destinée humaine? ou au contraire de leurs timides essais en matière de biologie? En somme, sur les cinq parties dont se compose l'ouvrage, quatre sont consacrées à une histoire abrégée de la philosophie grecque, de Thalès aux Alexandrins.

Les vues personnelles de l'auteur doivent être cherchées surtout dans les cent premières pages où après avoir posé en principe l'étroite corrélation entre le problème du divin et celui de la vie, M. M. établit que la religion répond à un instinct profondément humain et que « la préoccupation du supranaturel fait partie intégrante de notre organisation psychologique » (p. 22). A cette façon primitive de comprendre les choses la Grèce a substitué, ou plus exactement juxtaposé la philosophie, et cela par une méthode qui lui a été propre et n'a rien de commun avec les imaginations téméraires des peuples de l'Orient. L'analogie toujours maintenue entre le microcosme ou l'homme et le macrocosme ou l'univers rappelle le panthéisme qui était au fond des cultes les plus anciens.

M. M. admire sans réserves les croyances mythologiques enfantées par le génie grec dont le trait le plus saillant est la joie de vivre, la satisfaction donnée à la nature, sauf à corriger cette sensualité par des aspirations idéales. La Renaissance qui a frayé les voies à la Réforme et à la Révolution n'est au fond qu'un retour à peine déguisé à l'antique hellénisme, et le rapprochement entre le paganisme et le christianisme dont témoignent presque tous les chefs-d'œuvre de l'art italien au XVIe siècle est ici célébré en quelques pages (95-105) d'une brillante allure.

La partie spécialement philosophique du livre se recommande par son exactitude. Sans être étranger le moins du monde à l'érudition allemande, l'auteur a consulté et cité ici de préférence des sources françaises, ce dont nous ne pouvons que lui être sincèrement reconnaissants. Je note en passant un plaidoyer habile en faveur des Sophistes, auxquels est attribué dans l'Athènes du Ve siècle un rôle tout semblable à celui des Encyclopédistes dans la France du XVIIIe. L'âge immédiatement précédent avait vu se produire un développement aussi rapide qu'extraordinaire du génie athénien : une décadence non moins précipitée rendit indispensable une refonte des idées comme des institutions : renouer le lien entre la théorie et la pratique, voilà la tâche qui s'imposait à Socrate et à ses disciples.

En ce qui touche Platon et ses hypothèses doctrinales, M. Modugno (sa *Conclusion* surtout l'atteste) a plus de critiques que d'éloges : mais il est le premier à rendre hommage à cet immense et loyal effort pour donner une solution aux plus vastes problèmes. Il estime que le Dieu

de Platon comme la morale chez les prédécesseurs de Socrate est emprunté à la tradition plutôt qu'il ne fait partie intégrante du système. Quant à sa physique c'est « une contradiction pure » (p. 505).

La polémique d'Aristote contre cette métaphysique abstraite est présentée comme un modèle : elle aboutit à intégrer, et pour ainsi dire, à incarner l'idée dans le phénomène, au lieu de l'en séparer. Théiste par raisonnement, panthéiste par sentiment, observateur patient et intelligent de tous les genres de phénomènes naturels, le fondateur du Lycée a donné à la philosophie de son temps un regain de fierté et de grandeur.

Épicure fut dans la Grèce ancienne un positiviste à sa manière, sauf qu'il n'était pas et ne pouvait pas être relativiste : au fond, la science moderne marche sur ses traces (p. 475, note).

Au scepticisme de Pyrrhon M. M. rattache le caractère purement négatif qui devait, dit-il, triompher au point de vue religieux dans le christianisme, au point de vue scientifique dans l'objectivisme des temps modernes. La pensée grecque avait pris pour point de départ la communauté originelle de l'esprit et de la nature : mais est-ce l'esprit qui dérive de la nature, ou le contraire ? Voilà la grave difficulté qu'elle a vainement tenté de trancher. Aussi bien pour notre auteur la vérité ne se trouve ni dans la philosophie naturaliste antérieure à Socrate, ni dans la philosophie idéaliste qui lui a succédé, ni dans la conception chrétienne de l'univers : elle est dans les données expérimentales recueillies et logiquement coordonnées par la science contemporaine (p. 506).

C. Huit.

IV. — Psychologie.

Frantz Brentano. — Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, 1907, 161 pp., 4 marks 20.

Le présent volume contient trois études principales :

1. *Du vert phénoménal.* — Il s'agit de savoir si le vert, en tant que sensation, est une couleur simple ou composée de bleu et de jaune. Brentano s'applique à démontrer qu'il est une couleur composée.

2. *Sur l'individuation, la qualité multiple et l'intensité des phénomènes sensibles.* — D'après l'auteur, le principe d'individuation des qualités sensibles doit être cherché dans une certaine espèce de catégorie spatiale (c'est-à-dire que deux sensations pourront être identiques à tous autres égards, mais qu'elles différeront toujours par leur localisation).

Il entend par qualité multiple par exemple le fait que le vert paraît à quelques-uns contenir à la fois du bleu et du jaune. Or, le phénomène de la qualité multiple paraît être en contradiction avec un autre fait, celui de l'impénétrabilité en un même point de l'espace d'une qualité pour une autre qualité (on peut illustrer ce fait par l'exemple

de la lutte des champs visuels, où l'on voit une couleur en exclure au même point de l'espace une autre). L'auteur concilie le fait de la qualité multiple et celui de l'impénétrabilité des qualités différentes en supposant que là où nous percevons une qualité multiple nous avons affaire à des parcelles d'espace présentant des qualités différentes, mais très rapprochées les unes des autres de sorte que la distinction spatiale de ces parcelles n'est pas possible. En s'appuyant sur cette hypothèse, il essaie de réduire la notion d'intensité : les divers degrés d'intensité représenteraient une plus ou moins grande quantité de plein ou de vide, des degrés divers de densité.

3. *De l'analyse psychologique des qualités auditives en leurs éléments proprement premiers.* — Brentano expose très brièvement sur la constitution des sensations auditives une hypothèse analogue à celle qui est défendue aujourd'hui par beaucoup pour les sensations de la vue et d'après laquelle il faudrait distinguer le groupe achromatique blanc, gris, noir et le groupe chromatique bleu, vert, rouge, etc. Il existerait donc aussi dans les sensations auditives, d'après Brentano, des éléments blanc-noir et des éléments chromatiques, ou, comme il les appelle, saturés. Les mêmes éléments saturés reviennent dans chaque octave, ils apparaissent relativement purs dans les octaves moyennes, tandis que dans les octaves graves et aiguës ils sont de plus en plus mélangés de noir ou de blanc auditifs.

B. Bourdon.

NÉCROLOGIE

Notre collaboratrice, Mlle Camille Bos est morte le 1er novembre dernier, à l'âge de trente-neuf ans, après une longue maladie qu'elle a supportée avec courage, quoiqu'elle n'eût depuis longtemps aucune illusion sur l'issue fatale. Après de fortes études qui furent complétées par la fréquentation des cours de physiologie et des asiles consacrés aux maladies nerveuses et mentales, elle débuta par une traduction de *Past and Present* de Carlyle publiée sous le titre de *Cathédrales d'autrefois et Usines d'aujourd'hui* et par celle des *Énigmes de l'Univers* de Häckel. Elle obtint le titre de docteur, à l'Université de Berne : sa thèse est *La Psychologie de la Croyance* dont une seconde édition vient de paraître. Enfin peu de jours avant sa mort, elle publiait un autre volume : *Pessimisme, Féminisme, Moralisme* dont il sera rendu bientôt compte dans cette *Revue*. Mentionnons aussi beaucoup de comptes rendus dispersés dans divers périodiques.

Grâce à ses études philosophiques auxquelles elle a consacré le meilleur de sa vie, elle a pu supporter avec une énergie virile une maladie inexorable et voir, sans défaillance, la mort venir la délivrer.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

Janary-October 1907.

Rutgers Marshall. *La qualité du temps.* — L'auteur s'est proposé de montrer que les facteurs qui sont toujours impliqués dans chaque moment de la conscience, impliquent eux-mêmes l'expérience du temps écoulé et que cela apparaît soit comme un passé, soit comme un futur ou comme quelque présent. Une qualité générale du temps est sa nature à triple phase; dans la réflexion l'une au moins des trois (passé, présent, futur) prédomine.

Prichard. *Critique des psychologues traitant de la connaissance* (notamment de Ward). — Lorsqu'il s'agit d'expliquer les processus mentaux, ils essaient de dériver les processus secondaires et supérieurs des processus primitifs et inférieurs. D'après l'auteur, cette tentative est impossible; les divers termes des processus mentaux sont aussi ultimes et *sui generis* que l'espace, le temps ou la couleur. Comme tels on ne peut les diviser ou les établir en termes de toute chose autre.

G. Cator. *La structure de la réalité.* — Article qui a pour but de proposer le théisme non pour des raisons d'apologétique religieuse, mais pour son aptitude à la solution du problème métaphysique de la structure de la réalité.

Hoernlé. *Image, idée et signification.* — Article écrit exclusivement au point de vue psychologique et logique, sans préoccupation de métaphysique ou d'épistémologie. Il semblerait que la valeur propre des trois termes ci-dessus devrait être fixée par l'usage; l'auteur constate qu'il n'en est rien. Psychologiquement, l'idée est une image; logiquement elle est une signification. Dans toute idée, on peut distinguer trois aspects : l'existence, le contenu, la signification (*meaning*).

Forsyth. *Conception de l'inconnu dans la philosophie anglaise.* — Étudié dans Locke, Berkeley, Hume, Reid, Hamilton, Ferrier, Mill, Spencer, etc. Cette opinion que l'expérience consiste en termes de conscience définis, sans rapport entre eux et que la connaissance ne naît que de leur connexion, a conduit à cette conclusion que nous n'avons aucune garantie de la validité ultime de notre connaissance. D'autre part, l'opinion contraire que les rapports postulés naissent d'une source autre que les *data* eux-mêmes, conduit au même résultat.

La source des deux théories est dans cette hypothèse que l'esprit et la matière existent indépendamment de la connaissance que nous en avons et que c'est dans la manière dont nous les connaissons qu'on doit trouver les préconditions et l'explication de l'expérience. Mais cette expérience est intimement liée à la réalité de l'au-delà et tire sa valeur d'une appréhension et participation progressive de la *réelle* existence.

DEWEY. *La réalité et le critérium pour la validité des idées*; consiste pour une bonne part en une critique de Bradley. La condition qui précède et provoque la réflexion est le désaccord, la lutte, la collision : cette condition est pratique. La réflexion logique est une constatation de ce conflit et un effort pour le décrire et le définir, un acte de choix. Le critérium de la valeur d'une idée est sa capacité à servir au dessein qu'on a projeté; le critérium est donc pratique au sens large du terme. Les difficultés surgissent; des problèmes se présentent qui semblent demander de nouvelles ressources pour la solution. Divers modes d'activité ayant leur fin respective travaillent en même temps d'une manière plus ou moins indépendante à tout organiser en un système compréhensif de conduite.

LESLIE WALKER. *La nature de l'incompatibilité*. — Discussion de l'argument ontologique. D'après l'auteur, quoiqu'il n'y ait pas d'incompatibles innés, cependant l'incompatibilité et la contradiction sont l'une et l'autre fondées en réalité, c'est-à-dire dans la réalité des objets limités, dépendant de Dieu, mais relativement indépendants l'un de l'autre.

WELBY. *Le temps comme dérivé*. — On a toujours modelé l'idée du temps sur celle d'espace et les deux sont traitées par les penseurs de toutes les écoles comme des formes originelles, régulatrices de l'expérience. L'auteur rappelle sur ce point les théories récentes de Royce, Hodgson, Carveth Read, James, etc. Avant d'écrire son article, il ne connaissait pas les études de Guyau et de Bergson, sur ce sujet, « avec lesquels il s'accorde en substance » quoiqu'il soit arrivé à sa conclusion par une autre voie. Il conçoit que l'idée du temps s'est produite parce que, réalisant l'expérience comme une suite de changements, nous avons besoin de la mesurer; mais cette mesure n'est qu'une application métaphysique de l'idée disparue. Le temps est la transposition en une succession d'une diversité *dans* la position en un changement *de* position. C'est l'effet d'une condition mentale correspondant au stade de la perception prévisuelle. L'aveugle ne peut saisir le schème des objets d'un seul coup, il doit les toucher en succession : de même, nous ne pouvons voir le schème du temps en un acte comme celui de l'espace. Par suite, nous érigeons passé, présent, futur en trois mondes, dont chacun a sa place; nous devons toucher chaque moment de notre vie, chaque unité du Temps-Espace. Nous avons deux immensités : l'une physique, l'espace; l'autre mentale, l'éternité.

BRADLEY. *Vérité et copie.* — Article de critique et de polémique contre Joachim. Parler, dans la connaissance, de copie, comme dans un miroir, est une absurdité et elle est encore augmentée si l'on remarque que la vie en général et la connaissance en particulier impliquent volonté et désir.

SPERMAN. *Une théorie économique de la perception de l'espace.* — Faiblesse des théories empiriques usuelles. Identité originelle de l'espace physique et de l'espace physiologique. Économie mentale et localisation tactile ainsi que les autres sensations. Il rejette la thèse que les valeurs tactiles sont dérivées des valeurs visuelles. Les diverses sensations peuvent être localisées de manières très différentes : tous les sens produisent (*evolve*) leurs propres espaces.

DOAN. *Les sanctions phénoménales de la vie morale.* — La raison morale doit dépendre de plus en plus et avec conscience des recherches rétrospectives sur le cours du développement humain jusqu'à nos jours; des investigations de la psychologie comparée et de l'anthropologie, et enfin de l'élargissement de la morale humaine.

BODKIN. *Les facteurs subconscients des processus mentaux dans leurs rapports avec la pensée.* — Article surtout théorique où ces facteurs sont étudiés principalement dans leurs relations avec le jugement. L'auteur s'est proposé : 1° de distinguer le sentir en général (*feeling or sentience*) du contenu de la pensée ou de la connaissance claire, et d'étudier l'organisation du matériel des sensations qui peut se produire par l'activité corporelle indépendamment du travail de la pensée; 2° d'examiner comment les facteurs mentaux à divers degrés d'organisation peuvent agir sur le jugement d'inférence, sans entrer explicitement dans l'esprit. L'auteur s'étend longuement sur le rôle du langage. Il s'attache aussi à distinguer du subconscient, un élément implicite existant dans la pensée et qui est un facteur limitatif.

A. SHAND. *La théorie des passions de Ribot.* — Le sujet des passions qui n'a trop souvent servi qu'à des lieux communs, demande à être repris et revisé. L'auteur trouve que le groupe étudié par Ribot serait mieux désigné (du moins en anglais) par le terme « Sentiments ». Il lui reproche de donner des passions une détermination moins qualitative que quantitative (intensité, stabilité, complexité). M. Shand expose sous une forme un peu discontinue sa théorie propre qui avait déjà été le sujet d'un article : « Character and the Emotions », publié dans le *Mind*. Il paraît en revenir à l'ancienne doctrine qui, au fond de presque toutes les passions, place l'amour (*love*). Toutefois il termine en disant que « le mot amour, fût-il pris dans un sens trop large pour désigner l'instinct qui est à la base, il resterait toujours cette distinction fondamentale qui est le but de cet article entre les dispositions émotionnelles ou appétitives et le système dans lequel elles sont organisées avec ou sans conscience de leur fin ».

GALLOWAY. *L'idée de développement et son application à l'histoire.* — Elle apparaît nettement dès les premiers temps du christianisme :

l'histoire est la réalisation d'un plan divin, plus tard avec Leibniz, Herder, et surtout Hegel qui le regarde comme l'évolution de ce qui existait déjà à l'état potentiel; plus tard Bruckle et Mill l'attribuent à l'accroissement de l'intelligence; d'autres plus récents soutiennent que l'histoire est l'antithèse de la logique. D'après l'auteur, la transition du temporel à l'éternel peut s'accomplir dans la vie personnelle et n'être pas simplement le résultat d'un progrès historique. Le progrès moral et spirituel est une vocation dans la race comme dans l'individu; il ne se produit pas de lui-même, par des moyens impersonnels. « Le développement historique et personnel est gravement entravé par les forces antagonistes du mal et quoiqu'elles soient défaites, semblables à Protée, elles prennent toujours de nouvelles formes pour renouveler le combat. L'humanité a toujours des puissances de régénérescence et si les potentats du mal gagnent une victoire et établissent leur domination, une réaction les balayera eux et leur tyrannie. »

Macgregor. *L'argument inductif et la finalité.* — Cet argument est inexpugnable. Ward a changé complètement l'aspect de la discussion en faisant appel aux théories métaphysiques sur l'adaptation de la nature à la pensée. La finalité est, comme la causalité, un aspect des événements naturels quoiqu'elle les groupe d'une autre manière. Il ne faut pas personnifier la force de la nature. Les marques de la causalité sont uniformité et séquence nécessaire, celles de la finalité sont contingence et utilité. Discussion intéressante des diverses interprétations de la théorie de Darwin. — La conception d'une finalité repose elle-même sur celle de l'unité du monde. Beaucoup de preuves de cette unité ont sombré, comme celle de Lotze, parce qu'elle est conçue comme une interprétation des parties, une interfusion. Mais elle est peut-être représentée de d'autres manières : comme pensée non comme peinture imaginative. Ainsi une formule mathématique représente une unité. Se représenter le monde comme un concours d'activités individuelles est aussi préférable à l'idée d'un réceptacle qui renferme les individus. L'auteur ne prétend pas résoudre cette question, mais il a voulu montrer que concevoir une unité de tendances individuelles est une méthode meilleure que d'admettre les individus comme une partie d'un tout.

Hoernlé. *La construction idéaliste de l'expérience de Baillie.* — Étude critique sur l'ouvrage de cet auteur ayant ce titre et qui porte une marque hégélienne. Baillie s'occupe des problèmes de l'essence plutôt que de l'existence. Il y a un mélange confus du point de vue logique et du point de vue temporel (expérimental) pour essayer de retracer le développement « d'un esprit individuel typique ». Ce n'est qu'une construction artificielle, un essai audacieux pour transformer une connexion logique en un fait historique imaginaire.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Allengry. — *Psychologie et Morale appliquées à l'Éducation.* In-8, Paris, Picard et Kaan.

Depéret. — *Les Transformations du Monde animal.* In-12, Paris, Flammarion.

A. Bauer. — *Essai sur les Révolutions.* In-8, Paris, Giard et Brière.

C. Bos. — *Pessimisme, Féminisme, Moralisme.* In-12, Paris, F. Alcan.

R. P. Gardeil. — *La Crédibilité et l'Apologétique.* In-12, Paris, Lecoffre.

Barckhausen. — *Montesquieu, ses idées et ses œuvres.* In-16, Paris, Hachette.

G. Robert. — *Philosophie et Drame.* In-12, Paris, Plon et Nourrit.

Sangnier (Marc). — *La Lutte pour la Démocratie.* In-12, Paris, Perrin.

A. Bros. — *La Religion des Peuples non civilisés.* In-12, Paris, Lethielleux.

A. Lalande. — *Lectures sur la Philosophie des Sciences.* In-12, Paris, Hachette.

D. Mairet. — *La Jalousie : étude psychophysiologique.* In-8, Montpellier, Coulet.

E. Thaudière. — *La Conquête de l'Infini : Notes d'un pessimiste.* In-18, Paris, Fischbacher.

Rouse Ball. — *Récréations mathématiques*, trad. de l'anglais. In-8, Paris, Hermann.

David (Alexandra). — *Le Philosophe chinois Meh-ti et l'Idée de Solidarité.* In-8, Londres, Lusac.

Fabre (Joseph). — *La Pensée moderne de Luther à Leibniz.* In-8, Paris, F. Alcan.

F. Le Dantec. — *De l'Homme à la Science : Philosophie du XXe siècle.* In-12, Paris, Flammarion.

Chachouin. — *Religion, Philosophie, Science.* In-8, Alger, Torrent.

G. Rageot. — *Les Savants et la Philosophie.* In-12, Paris, F. Alcan.

C. Coignet. — *L'Évolution du Protestantisme français au XIXe siècle.* In-12, Paris, F. Alcan.

Bazaillas. — *Musique et Inconscience.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. Faure. — *L'Individu et l'Esprit d'autorité.* In-12, Paris, Mock.

Small. — *Ad. Smith and modern Sociology.* In-12, Chicago, Fischer-Unwin.

Hegel. — *Phænomenologie des Geistes.* In-12, Dürr, Leipzig.

Kant. — *Metaphysik der Sitten. Ibid.*

Wundt. — *Logik.* II Bd 3e édit. In-8, Stuttgart, Enke.

Siegel. — *Herder als Philosoph.* In-8, Stuttgart, Cotta.

Paulsen. — *Der Begriff der Empfindung.* In-8, Töpelmann, Giessen.

G. Cesca. — *La Filosofia dell' azione.* In-8, Sandron, Milano.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXIV

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.